FILOSOFIA ELEMENTARE.

FILOSOFIA ELEMENTARE

A USO DELLE SCUOLE DEL REGNO

ORDINATA E COMPILATA

DAI PROFESSORI

AUGUSTO CONTI E VINCENZO SARTINI

secondo i Programmi del Ministero dell' Istruzione Pubblica
del 10 Ottobre 1867

E ACCRESCIUTA DI DUE APPENDICI.

VOLUME UNICO.

12ª Edizione.

FIRENZE.

G. BARBÈRA, EDITORE.

1882.

AI PROFESSORI DI FILOSOFIA ELEMENTARE.

Cari e onorandi Colleghi.

Desideriamo renderci benigna l'accoglienza vostra, poichè siam vostri compagni, e noi pure sappiamo da esperienza presente o passata quanto il magistero della Filosofia elementare sia difficile, santo, e nelle apparenze umili sublime. Libri di testo non mancano, nè pubblicati per mestiere, ma pensati per amore di scienza; e lodiamo volentieri chiunque n'abbia fatti o ne faccia di buoni, chè c'è da lavorare per tutti, e beato il nostro paese quando il numero de' lavoratori cresca: e noi di que' libri belli e buoni traemmo largamente nel nostro; ma ci parve da fare qualcos' altro: naturalmente, se no a ripetere lo stesso, nella materia o nell'ordine (ch'è il più), non serve a nulla; e di questo qualcos' altro giudicherete voi, chè a noi non istà. Ordinammo e compilammo la Filosofia Elementare secondo i Programmi del 1867, i quali ci parvero conformi all' ordinamento vero e a' limiti di tale disciplina; e perciò, se anche non ci fossero que' Programmi, o cessassero, la ragione del libro ci parrebbe indipendente da loro e da noi. L'illustre Mamiani aveva da Ministro inculcata la necessità di determinare i limiti; e, pure omettendosi

qui d'esaminare il criterio ch'egli tenne a definirli, l'autorità di lui non parrà mediocre a nessuno; ma, del resto, quale sia il criterio dai Programmi notato e da noi osservato, si dice a suo luogo nell'Opera.

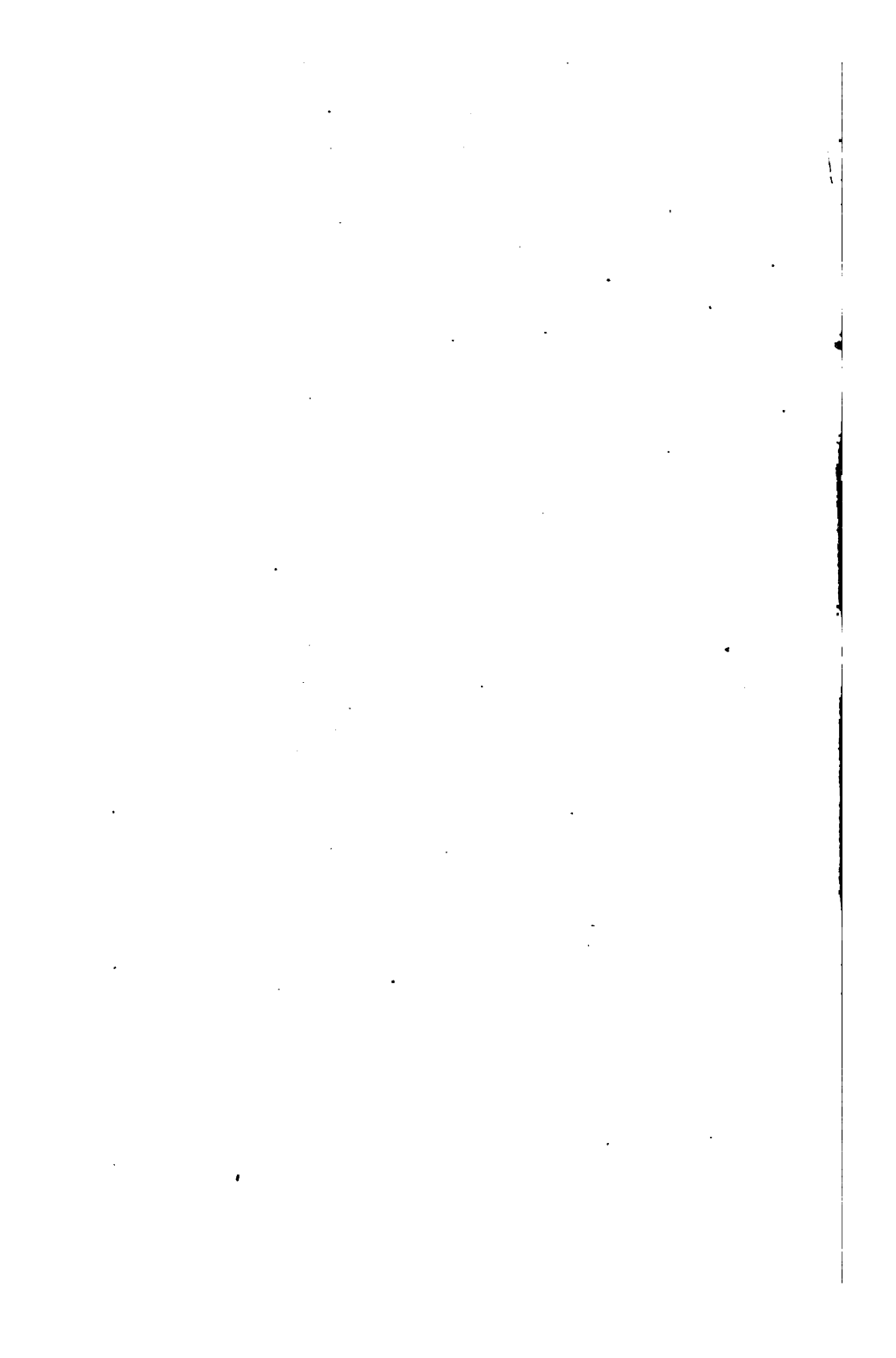
Indi abbiamo evitato, al possibile, non solo le opinioni particolari delle Scuole, sicuri che nell'ordine de' fatti e de' principj doveva esservi concordia, ma i vocaboli ancora un po' troppo particolari; ad esempio, il termine della percezione sensitiva non chiamammo *estra-soggetto* col Rosmini, sì *oggetto,* distinguendo bensì accuratamente la diversa relazione che l' oggetto ha co' sensi e con l' intelligenza. E anco evitammo le dispute, sì perchè richiesto dagli Elementi d' ogni Scienza, sì perchè i novizj, a sentire tanta discordanza piuttostochè la concordanza, imparano spesso a non rispettare i grand' intelletti che davano incremento perenne alla Filosofia; e questo non rispettare gli uomini fa poi spregiare le cose, o, viceversa, il non rispettare le cose fa spregiare gli uomini; e nell' abito de' dispregj cadono giù l'ali dell'anima, come la notte le chiude agli uccelli, o il tempo cattivo. Ci tenemmo sobrii poi nella esposizione di certi argomenti o nel chiarire con esempj certe regole, perchè i Professori adoprano ciò meglio da sè stessi, particolarmente negli esercizj che il Programma vuole.

E come mai comporre in due un libro? Non al modo degli Elementi di Filosofia pe' Collegi di Francia, scritti da tre uomini di chiaro nome, ciascun de' quali prese a trattare una parte; ma questo nostro è lavoro comune dal principio alla fine; giacchè, non potendo il sottoscritto, per altre Lezioni, recare all'atto da sè solamente il desiderio suo antico, pregava lo aiutasse il Prof. Sartini, che gli era stato all' Università e alla Scuola Normale di Pisa compagno e amico, piucchè discepolo, e che sopra

un libro di tal fatta pensava come lui; e quegli, approvando e compiendo la disposizione delle materie, la quale mi parve migliore, si pose a lavorarvi su, ed io talvolta con lui, quasi due artisti che scolpiscano insieme una statua con un disegno solo: e per tal modo giunse a termine questo libro, dove all' ordinamento ha più parte l' uno, e alla compilazione più parte l' altro, ma e l' uno e l' altro in ambedue.

Amiamoci tutti nell' amore della verità e della gioventù, e tenetemi sempre pel

vostro devotissimo
AUGUSTO CONTI.

Firenze, 4 d' Ottobre 1869.

FILOSOFIA ELEMENTARE.

Capitolo Primo.

DELLO STUDIO DELL' UOMO INTERIORE.

Sommario. — § 1. Il desiderio naturale di sapere dètte origine alle scienze: ma prima nacquero le scienze che hanno a soggetto cose che più preme all' uomo conoscere. — Tutte le scienze perfezionano l'arte umana; la lor pratica utilità poi accresce il desiderio di sapere. — § 2. La pratica utilità delle scienze fa conoscere la loro minore o maggiore importanza. — Lo studio dell' uomo interiore è importante per sè, e necessario a ogni altra scienza. — § 3. Che sia l'uomo interiore, e come, studiandolo, si studi tutto l' uomo. — Tale studio risponde al *conosci te stesso* di Socrate. — § 4. Il soggetto del nostro studio è l' uomo pervenuto a un certo grado di perfezione; indi la utilità e necessità di tale studio. — § 5. L' uomo interiore si conosce studiando la coscienza. — Nozione della coscienza, e com' ella sia testimonio irrepugnabile. — Ella ci mostra noi stessi e in noi l' attinenza con altri esseri distinti da noi, ma da noi inseparabili. — Però non è studio di sole apparenze interiori. — § 6. Propositi de' Frenologi, e si combattono. — § 7. Si combatte l' errore di alcuni scrittori che stimano impossibile l' osservazione interna, o reputano insufficiente la coscienza individuale a darci perfetta notizia dell' uomo. — § 8. La storia dei fatti esterni umani aiuta la conoscenza dell' uomo interiore, ma questa è presupposta da quella.

§ 1. — È naturale ad ogni uomo il desiderio di conoscere e di sapere, sì naturale e sì vivo che ogni età dell' uomo ne dà segni manifesti. Prova ne sieno le infinite domande che fanno i fanciulli per qualunque cosa loro si presenti, talchè la compagnia dei fanciulli, come osserva il Leopardi, riesce spesse volte fastidiosa e molesta. E già Cicerone ebbe scritto: *Omnes trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiæ cupiditatem* (De Off.). Tal naturale curiosità di ogni uomo ha senza dubbio data origine a tutte quelle scienze che sono state e sono al presente fonte d' innumerevoli beni all' umana società. Tuttavia non è da credere che le scienze, perchè derivate dal bisogno di conoscere e di sapere, sieno nate tutte allo stesso tempo; la storia ci mostra invece che alcune nacquero prima, altre

dopo, secondo che agli uomini apparve essere il loro soggetto più o meno importante, e quindi secondo la maggiore o minore efficacia degl' impulsi che gl' inclinarono a studiarle. Imperocchè quell' innato desiderio di sapere che ci fa cercare la scienza, è desiderio universale, vale a dire, è amore della verità, di qualunque specie ella sia, ed ha bisogno di qualche altro impulso particolare che determini tale amore, volgendo la mente dell'uomo a un ordine di studi anzi che a un altro o a preferenza di qualunque altro. Però prima nacquero le scienze che trattano dell'uomo e de' suoi destini, i quali sopra ogni altra cosa preme all' uomo di sapere, e più tardi assai le scienze fisiche, le quali porgono all' uomo i mezzi per soddisfare i bisogni suoi materiali, e procacciare a sè molti comodi e diletti. Ma, qualunque sia il tempo dell' origine sua, ogni scienza si palesa esser effetto del bisogno naturale di conoscere, non che di molti altr' impulsi che tendono a contentare le inclinazioni e i bisogni della natura umana. Fra le scienze qual volgesi a Dio per conoscere il principio e il fine dell' uomo e d' ogni cosa; quale studia l' uomo nel suo spirito per pigliar conoscenza dell' esser suo e poterlo perfezionare; quale lo studia nel corpo a conoscerne la natura, ed a nostra utilità. Quale studia l' uomo nel consorzio e negli stati vari di esso, che son condizione necessaria all' uomo per esser virtuoso e felice; quale studia le manifestazioni dell' uomo e della umana società nel tempo, a fine di ricavarne ammaestramento per l' esercizio della vita pubblica e privata. Quale investiga le ragioni di quelle arti, che dal loro oggetto s' addimandano belle, che son fonte di tanti e sì puri diletti all' uomo, e che tanto ne ingentiliscono e migliorano i costumi; quale indaga le ragioni di quelle arti molteplici e diverse che procurano alla civil società innumerevoli vantaggi materiali. Quale studia le quantità sì del tempo e sì dello spazio, per applicare altresì poi tal conoscenza alle cose tutte mensurabili e numerabili, e trarne giovamento per gli usi e i bisogni del vivere umano; quale interroga la natura per conoscere le leggi ond' essa è governata,

e con tale conoscimento perfezionare l'arte dell'uomo che si vale della natura a proprio vantaggio. Ogni scienza insomma riesce ultimamente vantaggiosa all'uomo e all'umana società, ossia è ordinata a render l'uomo migliore e più felice, col perfezionarlo. E fu disegno stupendo della Mente creatrice quest'armonia che vediamo fra il bisogno naturale di conoscere e gli effetti della scienza umana che direttamente o indirettamente riesce a perfezionamento dell'uomo; perocchè, come osservò Francesco Bacone, l'uomo tanto può quanto sa. Allorchè poi una scienza è nata e formata, non solo mantiene il desiderio di perfezionarla, com'ordine di conoscenze via via maggiori,

« La sete natural che mai non sazia, »

ma lo mantiene altresì e lo accresce la conosciuta e sperimentata utilità pratica di essa; e poichè ogni progresso della scienza aumenta i benefizi di lei, quindi anche aumenta il desiderio di cercarne i perfezionamenti.

§ 2. — Questa pratica utilità delle scienze manifesta la loro comune importanza: la quale è più o men grande, secondo ch'esse più o meno direttamente conferiscono al perfezionamento dell'uomo, e massime secondo la maggiore o minor dignità della parte dell'uomo e dell'umana società, che prendono a studiare e a perfezionare. Ora fra tutti questi studi appare manifesto tenere il primo luogo per la sua dignità e importanza lo studio della natura umana, ossia lo studio che l'uomo fa di sè stesso; giacchè avendo tale studio a soggetto per appunto quella natura medesima che ogni scienza cerca di perfezionare, la effettiva utilità di esso è più immediata, o vale a dire dev'esserne l'uomo perfezionato più direttamente ed efficacemente che per mezzo di qualunque altra scienza. Inoltre tale studio è più importante d'ogn'altro, perchè necessario alla perfezione d'ogni altra scienza. Infatti ogni cosa si conosce dall'uomo in relazione col suo pensiero e col suo sentimento, e qualunque cosa che non fosse in tale attinenza coll'uomo, sarebbe per lui come non fosse.

Ora se a tal condizione si conoscono le cose e se la scienza è un conoscimento più perfetto, gioverà moltissimo ad ogni scienza la notizia del soggetto conoscitore, delle leggi con le quali conosce, e delle condizioni nelle quali le cose possono essere conosciute. Com' è necessario conoscer bene le leggi d' una forza per bene adoperarla, così è necessario ad ogni scienza la notizia dell' attività conoscitrice.

§ 3. — Ma parlando dello studio dell' uomo, vogliamo intendere di tutto l' uomo o di una parte di esso? Ogni uomo, anche il più rozzo, sa distinguere in sè stesso due parti, una materiale, palpabile, visibile, non diversa dall' altre cose materiali che parimente si vedono e si toccano, ed un' altra parte non materiale, impalpabile, invisibile, della cui esistenza ha nondimeno certezza irrepugnabile: la prima può chiamarsi *uomo esteriore*, la seconda *uomo interiore*. Per uomo interiore poi non vuolsi già intendere la parte interna del nostro corpo, la quale anzi appartiene all' uomo esteriore, giacchè pur essa può andare soggetta ad osservazione esteriore, cioè può esser sentita, veduta, toccata come ogni altra parte esterna del nostro corpo. Ora chi consideri un poco sè stesso, facile s' avvede che quell' uomo che sente e conosce le cose, quell' uomo che opera e può esser perfezionato, non è l' uomo esteriore, ma bensì l' uomo che abbiamo chiamato interiore. L' uomo, è vero, non è perfetto senza quell' altra parte materiale, palpabile e visibile, perchè senza di essa l' uomo non sentirebbe le cose dell' universo, non riusciremmo a conoscerle, nè si potrebbe operare: l' uomo è, come insegna il senso comune, anima e corpo; ma il corpo sarebbe nulla, non vivo, non umano, senza l' anima o senza l'uomo interiore che sente, che conosce e che opera. Lo studio di che abbiamo parlato è adunque lo studio dell' uomo interiore, che è il vero essere umano, e che ciascuno afferma col monosillabo *io*, dando invece al proprio corpo l' appellativo di *mio*. Ma studiando l' uomo interiore si viene a conoscere tutto l' uomo, perchè si studia anche l' uomo esteriore in attinenza coll' uomo interiore, cioè come strumento dell' anima.

La scienza dell'uomo interiore è quella cui accennava il celebre precetto di Socrate *conosci te stesso,* il quale fu fecondo di tanto bene alla scienza e alla civiltà greca intera. *Cuius præcepti* (nota Cicerone nel *De Legibus*) *tanta vis, tanta sententia est, ut non homini cuipiam, sed Delphico deo tribueretur.* Infatti quella sentenza che fu già dell'antico sapiente Chilone, il Lacedemone, trovavasi scritta in lettere d'oro sul tempio d'Apollo, come se fosse stato veramente un precetto divino.

§ 4. — Nasce ora il quesito: di qual uomo dobbiam noi fare lo studio? L'uomo è un essere che va perfezionandosi, e ci ha però gran divario fra l'uomo dell'infanzia e l'uomo della virilità, fra l'uomo colto e civile e il barbaro e selvaggio. L'uomo perfetto è impossibile trovarlo, appunto perchè l'uomo è perfettibile; studiar poi l'uomo imperfettissimo, come il fanciullo o il selvaggio, sarebbe fatica vana, sarebbe proposito che non condurrebbe ad alcun risultamento. E valga il vero: ogni potenza si conosce da'suoi effetti, come la virtù del germe dai germogli; non potremmo quindi conoscere la natura umana, se questa non si manifestasse tutta per atti molteplici. Però Dante scrisse:

> « La qual (*potenza*) sanza operar non è sentita,
> Nè si dimostra ma'che per effetto,
> Come per verdi fronde in pianta vita. »
>
> *Purg.,* XVIII.

Conveniamo che nel selvaggio o nel fanciullo v'è la natura umana tutta intera come nell'uomo adulto e civile, ma c'è più in potenza che in atto; ossia v'è il seme della pianta, ma la pianta non si è spiegata dal seme. E per qual modo l'uomo manifesta sè stesso in atti, svolgendo le potenze interiori e perfezionandosi? Non già nei boschi e nelle foreste, ma nel consorzio civile, coll'efficacia della parola e coll'aiuto della tradizione. Bisogna dunque studiar l'uomo pervenuto a un talquale grado di perfezione, ossia l'uomo assennato e civile: solamente allora lo studio dell'umana natura è possibile; allora soltanto può riuscire di utilità. Infatti lo studio di tale uomo può darci

notizia dei mezzi adoperati a conseguire quella perfezione, e offrirci modo a stabilire sul fondamento di tal notizia le regole d'ulteriori perfezionamenti. Se l'uomo perfeziona sè stesso esercitando le proprie facoltà, e se le facoltà dell'uomo si esercitano in relazione con tutta la natura e coll'aiuto efficace dell'educazione familiare, sociale e religiosa, segue altresì che studiando l'uomo assennato e civile, non si prende notizia dell'uomo interiore considerato segregatamente da ogni altro essere, ma pur anche, delle attinenze di esso colla natura, cogli altri uomini e con Dio.

Dalle quali cose nuovamente si rileva quanto importante sia e necessario lo studio dell'uomo. Procacciare il perfezionamento di sè stesso, e, fin dove si può, degli altri uomini, è dovere imposto all'uomo imperiosamente dalla natura sua razionale. Perfezionare poi sè stesso in ogni specie di conoscenze e d'operazioni non si può, senza conoscere i mezzi onde fummo benignamente arricchiti. Talchè si può concludere che lo studio più essenziale dell'uomo si è quello delle sue facoltà e dei modi di ordinarle al perfezionamento di sè stesso, o, come diceva il Pope, che lo studio più proprio dell'uomo è l'uomo stesso.

§ 5. — Se l'uomo interiore non si vede nè si tocca come il corpo umano e i corpi tutti della natura, in che modo adunque si conosce? Bisogna qui esaminare un fatto. Tutti pensano e sanno di pensare, sentono e sanno di sentire, desiderano, vogliono, ragionano, prevedono, e sanno di desiderare, di volere, di ragionare, di prevedere. Se ad uno che sta riflettendo sopra una grave questione domandassimo: sai quel che fai? ei risponderebbe subito: ben lo so, rifletto su tale o talaltra questione. Questo *sapere* che s'aggiunge ad ogni operazione dell'uomo, questa notizia che ognuno ha di sè stesso, dotto o indotto, chiamasi *coscienza,* che vale appunto, scienza di noi e con noi. Comunemente per *coscienza* s'intende la notizia che abbiamo delle azioni nostre buone o malvagie, e però si dice: colui ha coscienza, o è senza coscienza, per significare che opera in

modo conforme o disforme dalla cognizione che abbiamo della bontà o malizia di alcune azioni. Tal cognizione però suolsi dagli scrittori di filosofia chiamare *coscienza morale,* la quale sarebbe una parte della coscienza di cui parliamo, chiamata *coscienza psicologica,* e semplicemente o propriamente *coscienza.* Ora la coscienza psicologica è la cognizione dei fatti interni di qualunque specie e' sieno, e corrisponde alla parola italiana *consapevolezza.* Difatti mentre si dice con molta proprietà: io son consapevole del conflitto che avviene fra la mia ragione e le mie passioni; non si direbbe con proprietà: io son consapevole della Geometria e della Morale; bensì diremmo; son consapevole di *sapere io* tali scienze. Dalla coscienza dunque noi attingiamo le notizie del nostro essere interiore, e quindi dell'uomo in universale.

Ora, ponete mente di grazia, la coscienza esser testimonio irrefragabile di tutto ciò che avvien entro di noi, ossia de' fatti interiori; non solo, ma della relazione ancora di que' fatti con la verità. Se proviam piacere o dolore, chi ci attesta di provarli? La coscienza. Se una sensazione o un sentimento qualunque, come la vista di un colore, il tatto d'una superficie, il gusto d'un sapore, la letizia di vedere un amico? Pur la coscienza. Suol dirsi: so io quant'io mi goda o patisca, e che cosa io veda o tocchi e gusti, o quanto gioisca di rivederti. Se giudichiamo e ragioniamo, se desideriamo e vogliamo, chi mai ne attesta con sicurtà tutto ciò? Per fermo, la coscienza, poichè di giudicare o ragionare, di desiderare o volere siam consapevoli. Son fatti che avvengono dentro; e negarli, mentrechè que' fatti avvengono e ne abbiam coscienza, è assurdo, poichè negandoli pur li proviamo e sappiamo di provarli. La coscienza, dunque, testimonia i fatti interiori con certezza; e il dubbio medesimo, come atto interiore, il dubbio di que' fatti non sapremmo di averlo, se scienti non fossimo di dubitare. Nè basta; non potremmo eziandio, senza consapevolezza di noi, esser certi di conoscere la verità, e della relazione fra la verità e gli atti o fatti del conoscimento; perch' esser certi val

esser consapevoli di non errare. Quindi, negare l'autorità della coscienza, e negare la certezza, torna lo stesso. Chi, difatti, non avesse coscienza di sè, non vedrebbe la verità delle cognizioni proprie, nè saprebbe dire: io sono nel vero. Senza coscienza, l'uomo non potrebbe nemmen dubitare di nessuna cosa; perchè, dubitando, noi consideriamo in che stato si trovi la ragione nostra rispetto alla verità. Segue da tutto il già detto, che quando venisse dimandato: chi mai ne dimostra la veracità della coscienza; noi non sapremmo nulla rispondere, poichè la domanda è assurda; e potremmo solamente dire: dimandar ciò e rispondere, già suppone il fatto che noi sappiamo la nostra domanda e la risposta, e il fatto è fatto.

Poichè la coscienza rende testimonio, de' fatti interiori non solo, ma delle relazioni ancora di que' fatti con la verità, l'osservazione de' fatti stessi ne assicura che per la coscienza mostrasi la relazione certa di essi con la realtà dell'uomo interiore, da cui movono que' fatti; e però diciamo ch' essi avvengono *dentro di noi*, e affermiamo: tale sentimento è mio, è mio tal pensiero, è mio tal volere, son *io* che sento e penso e voglio. Più, la coscienza non ci presenta il nostro essere interiore come solitario e segregato da ogni altro essere; bensì ce lo manifesta in perenne relazione con altri esseri distinti. La coscienza è il pensiero in relazione con sè stesso, *mens conscia sui*, giacchè la relazione del pensiero con qualunque cosa è relazione di conoscimento. Ora, il pensiero vede in sè la propria attinenza con altri esseri dai quali non si può separare, perchè con essi naturalmente congiunto; e questi si raccolgono in due nomi, Universo e Dio. Quali notizie infatti son più chiare a tutti, a' bambini medesimi? « Ovunque e sempre gli uomini hanno avuto idea di Dio, di sè stessi e dell' universo. E in ogni modo noi sappiamo che queste notizie ci vennero in mente da fanciulli, chiare, lampanti, sicure, senza meditazione, senza sforzo, per benignità di natura, per intimo lume. Sin da quando ci si snodò la lingua, *io* fu tra le prime parole che proferimmo; e fa meraviglia che il bambino ne

abbia sì viva coscienza, che quel monosillabo è spesso, collocato da lui dopo il verbo a maggiore efficacia d'affermazione, come: *lo voglio io, non son brutto io;* e simili. Uomo, la notizia di te ti venne dalle scuole come quella del telegrafo? Ci venne dalla coscienza; ecco la scuola. E quell' *io* è la personalità, è l'uomo come lo considera la filosofia, è la boccia naturale che per via di riflessione si dilata in fiore. I nostri sensi ci aprono la via alla cognizione dell' universo, e fin da fanciulli ne indovinammo l'armonia, quando con gentile curiosità domandammo il perchè di cose infinite. Uomo, la notizia del mondo e dell'ordine suo ti venne dalle scuole? Ci è venuta da questi occhi, da queste mani che i dotti non sanno fabbricare, e da un lume benedetto di ragione che illumina le ombre dei sensi: ecco la scuola. Sin da fanciulli questo gran nome di Dio lo sentimmo come cosa già nota. Il fanciullo domanda: *Dov'è Dio?* — È per tutto. — E il fanciullo non cerca di vedere, non mostra meraviglia, si acqueta come gli avessimo detto una cosa semplice e molto comune; e gli abbiamo detto ciò che atterrisce ogni grande intelletto. Uomo, la notizia di Dio ti venne dalle scuole? Noi sentimmo quel nome: una parola interna ce lo ripetè; ecco la scuola. Anima e corpo, ragione e senso, Dio e mondo, verità ed errore, bene e male; ecco vocaboli che la scuola non inventa come quelli di scoperte fisiche; la scienza li trovò già nella capanna del povero, e nel palazzo del ricco; il vocabolario nostro è sui labbri della femminella e dell'artigiano. » (A. CONTI, *St. della Filos.* Vol. I, Lez. 5, pag. 82.)

Però nuovamente concludiamo ciò che abbiamo detto innanzi, essere la scienza dell' uomo interiore la scienza altresì delle sue relazioni col mondo e con Dio. Onde studiando l'uomo interiore si studia l'ordine universale, o che cosa è l'uomo in quest'ordine, da che è, e a che ordinato; e come possa conformarsi a quest'ordine volontariamente, nella quale *conformazione* è riposta la pratica del bene. Quest'ordine poi che è dentro di noi e fuori di noi e che è da riconoscersi chiaro e distinto dalla scienza,

sta presente in modo confuso alla coscienza naturale. Errerebbe quindi chi reputasse la nostra scienza uno studio d'apparenze interiori, di fatti cioè che non hanno alcuna attinenza colle cose reali. Così non intendeva il conoscimento di noi stessi Socrate, il quale piuttosto si proponeva il conoscimento dell'uomo per conoscere meglio Dio, la natura e gli altri uomini, per quindi operare in quella conformità voluta dall'ordine appreso. Anzi, è opportuno notare che il fine di Socrate, come si rileva segnatamente dai *Memorabili* di Senofonte, era principalmente morale, di migliorare cioè i costumi degli uomini.

§ 6. — Alcuni fisiologi, coloro cioè che studiano il corpo vivente, senza negare la realtà dello spirito, han preteso di studiare l'uomo interiore, non già immediatamente per mezzo d'uno strumento immateriale, qual'è la coscienza, ma indirettamente negli organi corporei, segnatamente nel cervello; e tale studio han chiamato *frenologia*. Essi hanno avvertito che distruggendo il cervello pare abbuiarsi l'intelligenza, e viene a mancare la vita; disordinandolo in qualche parte, si disordina del pari e si altera l'intelligenza. Inoltre, l'osservazione esterna ha scoperto nel cervello una disposizione e configurazione di parti, chiamate circonvoluzioni e anfratti cerebrali, la quale varia secondo le persone, talchè in alcuni queste parti sono voluminose e prominenti, in altri sono ristrette e compresse. Ora, questo dispiegamento vario e diverso delle circonvoluzioni cerebrali si reputò corrispondere a un dispiegarsi vario e diverso nelle attitudini e inclinazioni dello spirito. Gli avari, ad esempio, avrebbero una prominenza che manca ne'prodighi; coloro che son forniti di felice memoria avrebbero una prominenza di cui van privi coloro che han poca memoria. Da simili fatti si è concluso che ciascuna di queste circonvoluzioni è organo speciale di qualche nostra facoltà ed inclinazione, e che il difetto o il predominio di alcune nostre facoltà e attitudini dipende dal maggiore o minore svolgimento e volume di tali organi. Quindi anche s'è inferito che lo studio del cervello, delle sue circonvoluzioni, del loro

luogo, volume e numero, equivalga allo studio delle facoltà e potenze dello spirito umano.

Non è opportuno far qui molte e lunghe considerazioni sul valore o sul fondamento di queste dottrine. Il cervello è per fermo, nello stato presente, la condizione materiale del pensiero, talchè non dobbiamo maravigliarci se vedonsi corrispondenze tra i fatti dello spirito e quelli del cervello, come niuno si meraviglia osservando nell'uomo innumerevoli fatti che palesano l'azione reciproca dell'anima e del corpo. Molte questioni si potrebber movere ai frenologi; si potrebbe principalmente domandar loro: queste circonvoluzioni, che chiamate organi dello spirito, sono veramente organi? E se organi sono, l'organo materiale forma esso la facoltà, o la facoltà è che forma l'organo, secondo che disse un celebre medico: *anima struit corpus suis usibus aptum?* Ma lasciando da parte tali questioni, ci preme ad ogni modo vedere se lo studio dei frenologi si possa o si debba sostituire allo studio dell'uomo interiore col testimonio interiore della coscienza. Ora a tal quesito è facile risposta, chi consideri di quale scienza facciano uso i frenologi nei loro studi craniologici. Quando essi van cercando nel cervello gli organi dell'orgoglio o della reminiscenza, già sapevano che l'uomo ha tal inclinazione o tale attitudine. E da chi l'aveano essi appreso? Dalla coscienza medesima che essi stimano incapace a dar notizia di noi stessi. Forsechè nel cranio trovano scritto i nomi delle facoltà di cui van cercando l'organo? E se pur vi fossero scritti, si sarebbe forse inteso il significato di quelle parole senza conoscere innanzi la natura delle facoltà e il loro modo di operare? Però i frenologi usano spesso di un metodo che fa illusione a loro stessi; cioè van cercando nel cervello d'un uomo gli organi di potenze o disposizioni che sanno aver predominato in lui, e non è a meravigliare se riescano a trovarli; a notare, per esempio, nel cranio degli uomini grandi estinti le attitudini e inclinazioni particolari che loro dettero nome. Chi non ride a sentire che l'Antonmarchi, facendo l'anatomia del ca-

davere di Napoleone, trovasse nel suo cervello l'organo delle conquiste? Bisogna dunque concludere che la ricerca degli organi di nostre facoltà presuppone la conoscenza di queste facoltà medesime; e quindi, qualunque valore abbiano gli studi frenologici e generalmente i fisiologici, non valgono a dare per sè la notizia di noi stessi.

§ 7. — Alcuni scrittori, vogliosi di restringere la scienza tutta quanta in solo studio di cose materiali, contraddicendo così la comune sentenza, s'ingegnano negare la possibilità dell'osservazione interiore, e togliere ogni autorità alla coscienza, dicendo che in questa specie di osservazione il soggetto osservante è identico al soggetto osservato. Ora, il nostro spirito, così dicono essi, non può insieme operare e conoscersi operante, soffrire e conoscersi soffrente, giacchè quando l' atto d' osservazione incomincia, scomparisce il fatto che volevasi osservare. Altrove diremo come avviene la coscienza; qui risponderemo solamente con osservare che il fatto contraddice a tali argomentazioni, perchè tutti hanno coscienza di sè stessi e di quel che avviene entro di loro. Ora, è regola di naturale buon senso che i fatti certi ed evidenti non si possono negare senz'assurdo, anche quando fossero inesplicabili; e quindi dal fatto che noi conosciamo noi stessi, possiamo inferirne la possibilità dell'osservazione interna, giusta l'adagio scolastico, *ab esse ad posse datur illatio.*

Alcuni altri scrittori non negano la possibilità dell'interna osservazione, ma credono che la coscienza sia insufficiente a darci perfetta cognizione della natura umana, ossia dell'uomo in universale. Infatti, essi dicono, la coscienza è individuale, ossia ogni uomo ha conoscenza soltanto di sè. Ora, l'individuo della specie umana più favorito da natura, non può avere sperimentato tutt'i possibili stati dello spirito, nè ciascun modo di quegli stati. Dunque lo studio dell'uomo interiore, fatto a lume di coscienza individuale, ha per effetto una scienza individuale e non la scienza della natura umana.

Rispondiamo che lo studio dell'uomo interiore non

ha per oggetto le particolari attitudini e inclinazioni de' vari uomini, ma bensì le potenze e le attitudini che comuni sono agli uomini tutti. La natura umana è tutta intera in ciascun uomo, e fra gli uomini le diversità non son mai di natura ma di grado. Tra un uomo del volgo e Galileo corre immensa differenza, quanto a ingegno, ma questa differenza è pur differenza di grado, non di natura, perchè altresì l'uomo del volgo, se verrà educato e istruito, potrà intendere anch'esso le scoperte fisiche e meccaniche di Galileo. Inoltre chi ha sperimentato un grado minore di una affezione o stato qualunque dell'anima, può imaginare e concepire tutt'i gradi superiori; come chi ha veduto un moto d'una data celerità può immaginare tutti i moti più celeri; chi ha sperimentato il piacere più moderato del comandare o del possedere concepirà facilmente gli eccessi più dannosi dell'ambizione o dell'avarizia. Ora appunto a nessun uomo manca il fondamento o la potenza di qualunque attitudine e inclinazione dello spirito. Giova qui ricordare ciò che diceva stupendamente Socrate: « io sento in me i germi di tutti i vizi e di tutte le virtù. »

D'altra parte se la conoscenza di noi stessi non ci desse la cognizione perfetta della natura umana che si trova in tutti gli uomini, per che modo intenderemmo noi gli altri uomini, quand'essi esprimono con gesti e con parole il loro stato interno, come i piaceri e i dolori da' quali per esterne apparenze li giudichiamo commossi? Noi, da' segni esterni degli altri uomini giudichiamo dell'anima loro che non si vede, perchè quando ci troviamo in simile stato lo significhiamo agli altri con que' medesimi segni esteriori e visibili. C'inganneremmo adunque sempre nei giudizi che facciamo? Ed un giudice d'un delitto s'ingannerà dunque sul valore morale di quell'azione o sull'efficacia degl'impulsi e delle cagioni interiori che lo produssero, perchè non si rese mai colpevole di tal delitto?

§ 8. — Per provvedere alla supposta impossibilità e insufficienza dell'osservazione interiore, fu detto doversi

ricorrere alla storia dei fatti umani esterni, la quale ci può dar notizia dei fatti che avvengono interiormente. Noi riconosciamo di buon grado che lo studio dei fatti umani esterni conferisca moltissimo al conoscimento dell'uomo interiore, in quanto aiuta il pensiero a considerare molti fatti che passerebbero inosservati senza un'occasione opportuna. Riconosciamo altresì, che nella storia solenni e universali riscontri apparendo de' moltissimi fatti che ci scuopre l'interna osservazione, lo studio medesimo, fatto a lume di coscienza, ne prende conferma e sicura riprova. Chi non sa che leggendo qualche racconto dove con molta verità si dipinga l'uomo, noi siamo chiamati a meditare con più facilità sopra noi stessi, e restiamo meravigliati che si svelino chiari e distinti alla nostra coscienza non pochi fatti dapprima inavvertiti, od oscuri e indistinti? E chi non sa che ogni dubbio dileguasi dall'animo nostro e la ragione prende sicurezza maggiore di sè stessa, se d'un fatto conosciuto troviam riscontro in altri uomini? se massimamente una nostra persuasione toglie conferma nella persuasione delle genti d'ogni tempo e d'ogni luogo? se insomma alla coscienza individuale fa eco solenne la coscienza di tutti gli uomini manifestata a noi per segni perenni e universali? Ma dopo avere ammesso tal fatto, siam pure in obbligo di riconoscere e mantenere che la storia non sarebbe intelligibile senza la coscienza, e lo studio della storia riescirebbe impossibile. E in verità, chi porge a quei fatti esterni l'interior significato? Chi darebbe ad essi un valore se non avessimo notizia di noi stessi? Sarebbe come parlare ad un cieco dei colori, ad un sordo dei suoni, o, come finge il Leopardi, discorrere a un abitatore della luna di cose che sono e che avvengono in terra.

Noi dunque riconosciamo che la storia aiuta e perfeziona lo studio dell'uomo interiore, ma dobbiamo ammettere altresì che la conoscenza dell'uomo interiore è innanzi tutto la luce della storia; e che nulla quindi può tener luogo della coscienza per pigliare notizia dei fatti interiori, e formare in tal guisa la scienza dell'uomo.

Capitolo Secondo.

DELLA SCIENZA E DELLA FILOSOFIA.

Sommario. — § 1. Necessità di vedere che cosa è la scienza e che la Filosofia. — § 2. Cognizione volgare e cognizione scientifica. — Quella è ragionevole e spesso ragionata, questa dipende da un ordinamento esplicito di ragioni. — Le ragioni consistono in una nozione superiore che illustra e assicura le inferiori. — La scienza è quindi un ordine di cognizioni ragionato. — § 3. Unità materiale della scienza. — Fine, o unità formale della scienza. — Le ragioni consistono nelle relazioni distintamente avvertite e riflettute. — Che cosa è la relazione? Ogni scienza è ordinamento di relazioni nel pensiero che riconosce l'ordinamento delle cose. — § 4. Dividesi la scienza quanto al *soggetto* e quanto al *fine*. — Esperienza, arte e scienza. — Scienza speculativa, e scienza pratica. — § 5. Scienza, scuola e setta. — Assiomi; teoremi e problemi della scienza. — Le dette distinzioni sono essenziali ad ogni disciplina. — § 6. Possibilità e necessità della scienza suprema o filosofia. — La filosofia ha per soggetto Dio, l'uomo e il mondo nelle loro universali relazioni, ossia l'ordine universale; ha per fine le ragioni ultime delle cose. — Indi la sua universalità e maggioranza. — § 7. Per cagione della sua universalità, la filosofia non fu sempre distinta esattamente dalle altre scienze. — *Il primato della filosofia non è ingiurioso, poichè d'essa partecipi ogni scienza.* — Le scienze si distinguono in Teologia, Filosofia, Matematica e Fisica. — § 8. Filosofia speculativa e pratica. — Le parti della filosofia speculativa sono, l'Esame dei fatti interiori, l'Ontologia, la Teologia razionale, la Cosmologia e l'Antropologia; le parti pratiche, la Logica, l'Estetica e la Morale. — § 9. Le differenze fra' Filosofi quanto alla definizione e divisione della Filosofia son più estrinseche e apparenti che intrinseche e sostanziali.

§ 1. — Per procedere ordinatamente nelle nostre investigazioni bisogna che passiamo dal più noto al men noto, come insegna il buon senso, per determinare con precisione via via maggiore la natura del nostro studio. Nel capitolo precedente s'è veduto qual sia il soggetto della nostra scienza; ma, s'ella è una scienza, che cosa è la scienza? Tal domanda nasce naturalmente, come quest' altra: e ci sono più ordini di scienze? E se ci sono, anche ci verrà fatto di domandare: a quale ordine appartiene la nostra scienza? e come si distingue dalle altre scienze dello stess' ordine? Così esaminando prima quel che sappiamo della nostra scienza per la cognizione più facile e naturale, poi distinguendola da ciò che non è, potremo determinare i confini della Filosofia elementare, e prenderne notizia perfetta.

§ 2. — Che cos' è la scienza? La scienza si compone indubitatamente di cognizioni; cognizione poi vale notizia di qualunque cosa, cioè notizia dell' esistenza d' una cosa, della sua natura, dell' origine sua, del suo modo d' operare. Tra gli uomini si differisce nella quantità delle cognizioni, chi ne ha più, chi ne ha meno; ma tal differenza non costituisce veramente il divario che corre fra lo scienziato e l' indotto; giacchè alcuni uomini hanno molte cognizioni, molte più degli altri uomini, ma perciò solo non sono nè metafisici, nè fisici, nè matematici. V' ha una differenza speciale fra la dottrina de' savi e la dottrina volgare, ossia fra la cognizione *volgare* che potrebbe anche dirsi *comune* o *popolare*, e la cognizione *scientifica*. Il popolo, quando vuol significare che altri è sapiente, dice che *ragiona bene*, o sa render *ragione* di tutto. Sembra adunque che la differenza speciale stia nelle *ragioni* che si danno di una cognizione, ossia che la cognizione comune diventi scientifica quand' è ragionata. E ciò in parte è vero; difatti tutti sanno per esperienza che l' aria è più grave alle falde di un monte che non alla sua cima, che il più corto cammino da un punto a un altro è la linea retta, che un corpo abbandonato a sè stesso cade a terra, ma non sanno le ragioni di questi fatti, ragioni che mostra precisamente il fisico e il matematico.

Ma ciò non basta per distinguere la cognizione scientifica dalla popolare. Guardando bene, le cognizioni popolari, se non sono ragionate sempre, son sempre, purchè vere, *ragionevoli*, ossia fondate in una ragione, perchè ogni uomo ha la ragione, e non può darsi che veda la verità senza ragione alcuna. Inoltre, molte cognizioni popolari sono anche ragionate, nelle quali è avvertita cioè la ragione su cui esse riposano, come apparisce dalle particelle causali de' discorsi comuni, per esempio, colui è povero *perchè* ozioso; o da qualche proposizione come la seguente: se Dio non fosse, chi avrebbe fatto il mondo? in cui è inchiusa una prova filosofica dell' esistenza di Dio, che recheremo a suo luogo. E che il popolo abbia cognizioni ragionate si rileva esaminando l' operazione intel-

lettuale che le rende tali. Con che si avvertono, difatto, le ragioni delle cose? Si avvertono *ripensando* alle cognizioni avute, ossia *riflettendoci* sopra; onde le cognizioni ragionate si chiamano anche *riflesse.* Se la cognizione popolare fosse ragionevole solo, non mai ragionata, seguirebbe che il popolo non riflette mai, la qualcosa è certamente erronea. E non si sente dire: rifletti a ciò che t'ho detto, e n'anderai persuaso, non ci aveva riflettuto, non ci avea posto avvertenza? Anche il popolo adunque avverte con la riflessione le ragioni sulle quali riposa la certezza delle sue cognizioni, quantunque non sempre lo sappia fare, o non lo sappia fare così distintamente come lo scienziato. Che cos'è, dunque, propriamente ciò che rende scientifica la cognizione? È l'*ordinamento delle ragioni riflettute* e *distintamente avvertite.* Non è a credere che quest'ordinamento manchi nella mente degl'indotti, ma esso è in istato *implicito,* nè si riduce a stato *esplicito,* se non per meditazione dello scienziato; e quind'il popolo cade facilmente in errore ragionando lungamente.

Ora che cosa è la ragione o la *prova* che mostra riflessamente la verità e la certezza delle nostre cognizioni? Se dalla ragione dipende la *verità e la certezza delle nostre cognizioni,* ella dovrà essere una nozione superiore che le *illustri* e le *accerti.* Le nostre cognizioni poi o sono chiare e certe per sè, o vengono chiarite e certificate da un'altra cognizione: quelle hanno la ragione in sè stesse e son ragioni alle altre cognizioni, queste hanno la ragione in cognizioni superiori. Così, che ogni effetto abbia la cagione sua è chiaro e certo di per sè; invece che l'aria sia più leggiera quanto più si sale in alto, ha la sua ragione o il *perchè* nella legge di gravità che è cognizione superiore. Lo scienziato adunque ripensa il noto e certo per conoscere l'ignoto e accertare l'incerto, e il suo conoscimento consiste nell'avvisare distintamente e riflessamente la dipendenza di più verità fra loro. La qual cosa si può vedere con molta chiarezza nel concatenarsi dei ragionamenti che si fanno in geometria, l'uno dei quali prova l'altro e serve di passaggio all'altro.

Che cos'è pertanto la scienza? È un *ordinamento di cognizioni ragionate*; e per esso le cognizioni particolari che la compongono si chiamano scientifiche. Chi avesse spicciolate cognizioni appartenenti a scienza che non sa, o le avesse ricevute da uno scienziato che gliele abbia dette, non si potrebbe dire che fosse scienziato, nè che per lui quelle cognizioni fossero scientifiche, quantunque tali cognizioni fossero risultamento d'un ordine riflesso di ragioni.

§ 3. — Ogni scienza è *una*, e si distingue per ciò dalle altre scienze. L'unità poi d'una scienza è di due specie, *materiale* e *formale*. L'unità materiale della scienza sta nel soggetto che si studia, e per questa unità ogni scienza particolare ha un campo proprio e confini propri. Sembra darsi de' casi, che una scienza abbia per soggetto non una cosa sola, ma una moltitudine di cose; bensì ciò non toglie unità, giacchè tal moltitudine di cose si riduce a unità nell'*aspetto unico*, in ch'esse vengono considerate. Devesi anzi avvertire che il soggetto d'una scienza è sempre un ordine, che inchiude moltiplicità o di cose, o d'attributi, o di fatti; ma quest'ordine ora è raccolto ad unità nell'unità materiale del soggetto, com'allorquando studiasi la natura dell'uomo; ora nell'unità dell'aspetto unico in cui più cose vengono considerate, come studiando i *fatti* de'corpi nelle lor leggi abbiamo la Fisica. Spesse volte sembra per contrario che sia identico il soggetto di più scienze, il che avviene quando più scienze considerano la stessa cosa o lo stesso ordine di cose in diversi *aspetti* o in *diversi rispetti*; e quindi ha veramente ciascuna un soggetto proprio e distinto dagli altri. Così la zoologia studia una moltitudine di enti chiamati animali, ma sotto identico aspetto; la fisiologia, la psicologia, la pedagogia risguardano l'uomo ma in diverso aspetto e rispetto. La scienza pertanto si compone di molte cognizioni ragionate e *ordinate*, risguardanti il medesimo soggetto. Ma di che modo poi è quest'ordine, rispetto all'intima natura delle cognizioni ragionate, per l'unione loro in corpo di scienza? Se voi prendete a esempio qualsivo-

glia scienza, vedrete, che l'ordine predetto sta in dipendere le cognizioni ragionate da certe ragioni, le quali tutte le chiariscono ed assicurano, e che perciò si chiaman *ultime* o *supreme*. La Matematica va fino agli assiomi, che dimostrano ciascun problema e teorema; prende il cammino suo la Fisica dalle proprietà generali de' corpi, supposte in ogni fatto della natura, e tenta scoprire una legge principalissima, supposta in ogni legge, come ne'moti de' corpi celesti l'attrazione universale. Ogni quesito circa l'arti belle procede dall'idea universale del Bello; e ogni quesito su' doveri e su' diritti, dal concetto universale del giusto e dell'onesto, cioè del Ben morale. Quindi arguiamo, che l'ordinamento intimo d'ogni scienza è un discender di tutte le ragioni da una ragione ultima; e arguiamo, pure, che ogni scienza dunque ha *per fine di cercare le ragioni ultime del proprio soggetto.*

Ed eccoci pertanto all'unità formale nella scienza. L'unità formale d'una scienza sta nell'ordine delle ragioni o dipendenza d'una ragione dall' altra. L'ordine poi è una totalità di cose che hanno relazione fra loro, vale a dire *varietà nell' unità;* chè l'unità sola non è ordine, nè ordine è una moltitudine di cose disgregate. Ora, se l'ordine sta nelle relazioni, e la cognizione scientifica sta nella relazione avvertita fra le cognizioni inferiori e le cognizioni superiori, che cos'è mai la relazione? Non si può dire con precisa definizione, dacchè sia un concetto semplicissimo, e i concetti semplici non si possano definire esattamente. Può dirsi ch'ella è ciò per cui un'entità non è o non si concepisce senz'altra entità. Ella sta fra due termini *distinti*, e non è nè *identità* nè *separazione*, bensì ella è *unione* di due termini. Così l'effetto non è senza causa, o ha relazione colla causa; la sensazione non si concepisce senza un che sentito, l'idea senza un che ideato, la qualità senza la sostanza, la passione senza l'azione, l'opera d'arte senza l'artefice, il figlio senza il padre, il padre, come tale, senza il figlio, e via discorrendo. Nulla esiste, nulla si concepisce senza relazioni e fuorchè per via di relazioni che hanno tutte le cose fra

loro. Che cosa son dunque le ragioni che ponemmo in una attinenza fra una cognizione e un' altra?

« Son la notizia chiara e riflessa delle relazioni, segnatamente delle superiori, di quelle cioè che governano più idee, più cose e più fatti; giacchè nel moltiplice ordinato o collegato, la moltiplicità si raccoglie a qualche unità. Trovar dunque la relazione di più idee a un' idea che le unisca, di più cose a una cosa, di più fatti a un fatto, di più fatti a un' unica entità che li produca, o ad un' unica legge, questo è sapere: come la dipendenza di più conclusioni da un principio, di più effetti da una causa, de' vari atti di riflessione dal volere, d' ogni facoltà dall' anima, di tutte le cadute de' corpi dalla legge di gravità. Esaminate, o signori, la natura di qualsiasi scienza, e sarete chiari che ogni scienza si riduce a un ordine di relazioni.

» Che fann' elle mai le matematiche pure? Prendiamo la geometria. Prima si cerca come da' punti proceda la linea e dall' attinenza varia delle linee ogni figura. Si cerca poi in che attinenze di quantità stieno le varie parti d' una figura, o le varie figure tra loro. Per esempio: si dimostrerà che i tre angoli d' un triangolo equivalgono a due angoli retti; o si dimostrerà che i due quadrati de' cateti sono uguali al quadrato dell' ipotenusa. E in tutte le dimostrazioni ci serviamo di assiomi che han relazione universale con le verità particolari d' ogni problema o teorema; e alle dimostrazioni posteriori servono le conseguenze degli anteriori che mostrano relazioni applicabili a più casi. Prendiamo l' aritmetica. Prima si cerca la relazione di numero e d' unità, e in che unioni più principali si può concepire la serie delle unità o il numero. Poi guardiamo le relazioni dei numeri fra loro; e tutto si riduce a sommare e moltiplicare, a sottrarre e dividere. Il che poi si fa non meno, ma con più universale concetto di quantità, nell' algebra; e tutti sappiamo, per esempio, che vi si cerca l' equazione di più gradi, e la parola *equazione* dice da per sè attinenza di quantità.

» Che se noi veniamo alla fisica, ciò non appare men

chiaro. E che altro mai si cerca in fisica, in tutte le scienze che la compongono, se non la relazione costante di più fatti tra loro? La scoperta d'un fatto non è scienza di per sè, ma storia. Se Galileo, fissando il cannocchiale in Venere ci avesse scoperto le fasi, cioè il mutamento dell'apparenze luminose, questo non formava scienza; diventò scienza, allorchè Galileo scoprì con osservazione pensata la costante vicenda di quell'apparenze, il crescere dell'aspetto luminoso, e la pienezza del lume, e il decrescere successivo; e scoprì quindi la corrispondenza di quelle fasi con l'altre della luna; e indi arguiva i moti de' pianeti e come il sole stesse nel centro del nostro sistema. Che i corpi abbandonati a sè cadono, questo si sa da ognuno; ma quando Galileo trovò la legge di quantità nel moto accelerato de' corpi cadenti, ossia in che relazione sta il moto posteriore col moto anteriore, e il moto con le varie quantità di spazio percorse, allora nacque la scienza. E inoltre, allorchè il Newton paragonando i fatti della caduta de' gravi e le lor leggi, co' moti de' corpi in universale, divinò le leggi dell'universale attrazione, egli salì ad un grado più alto di scienza, scienza che tanto più si compie quanto più l'osservazione trasmuta quel che v'ha d'ipotetico in tesi. In somma, e quand'il fisico viene applicando le matematiche pure alla natura, e quando dall'attinenza costante d'un fatto coll'altro apprende una legge, e quando riduce in classe gli enti ed i fatti per la loro somiglianza e diversità, egli giunge alla scienza appunto perchè sa le relazioni.» CONTI, *Storia della Filosofia*, lez. 1ª, pag. 19.

Ogni scienza è dunque ordine, ripensamento e riconoscimento d'ordine, che è intreccio di relazioni. Tutto fuori di noi è ordine; l'universo è un'armonia, e *cosmo* fu però chiamato dai Greci; la scienza è parimente un ordine interiore, ordine del pensiero che specchia l'ordinamento delle cose.

§ 4. — Una scienza per esser ben formata e agevolmente compresa, deve esser divisa in varie parti; la divisione poi della scienza si prende dal suo *soggetto* e dal

§ 2. — Che cos'è la scienza? La scienza si compone indubitatamente di cognizioni; cognizione poi vale notizia di qualunque cosa, cioè notizia dell'esistenza d'una cosa, della sua natura, dell'origine sua, del suo modo d'operare. Tra gli uomini si differisce nella quantità delle cognizioni, chi ne ha più, chi ne ha meno; ma tal differenza non costituisce veramente il divario che corre fra lo scienziato e l'indotto; giacchè alcuni uomini hanno molte cognizioni, molte più degli altri uomini, ma perciò solo non sono nè metafisici, nè fisici, nè matematici. V' ha una differenza speciale fra la dottrina de' savi e la dottrina volgare, ossia fra la cognizione *volgare* che potrebbe anche dirsi *comune* o *popolare*, e la cognizione *scientifica*. Il popolo, quando vuol significare che altri è sapiente, dice che *ragiona bene*, o sa render *ragione* di tutto. Sembra adunque che la differenza speciale stia nelle *ragioni* che si danno di una cognizione, ossia che la cognizione comune diventi scientifica quand'è ragionata. E ciò in parte è vero; difatti tutti sanno per esperienza che l'aria è più grave alle falde di un monte che non alla sua cima, che il più corto cammino da un punto a un altro è la linea retta, che un corpo abbandonato a sè stesso cade a terra, ma non sanno le ragioni di questi fatti, ragioni che mostra precisamente il fisico e il matematico.

Ma ciò non basta per distinguere la cognizione scientifica dalla popolare. Guardando bene, le cognizioni popolari, se non sono ragionate sempre, son sempre, purchè vere, *ragionevoli*, ossia fondate in una ragione, perchè ogni uomo ha la ragione, e non può darsi che veda la verità senza ragione alcuna. Inoltre, molte cognizioni popolari sono anche ragionate, nelle quali è avvertita cioè la ragione su cui esse riposano, come apparisce dalle particelle causali de' discorsi comuni, per esempio, colui è povero *perchè* ozioso; o da qualche proposizione come la seguente: se Dio non fosse, chi avrebbe fatto il mondo? in cui è inchiusa una prova filosofica dell'esistenza di Dio, che recheremo a suo luogo. E che il popolo abbia cognizioni ragionate si rileva esaminando l'operazione intel-

lettuale che le rende tali. Con che si avvertono, difatto, le ragioni delle cose? Si avvertono *ripensando* alle cognizioni avute, ossia *riflettendoci* sopra; onde le cognizioni ragionate si chiamano anche *riflesse*. Se la cognizione popolare fosse ragionevole solo, non mai ragionata, seguirebbe che il popolo non riflette mai, la qualcosa è certamente erronea. E non si sente dire: rifletti a ciò che t'ho detto, e n'anderai persuaso, non ci aveva riflettuto, non ci avea posto avvertenza? Anche il popolo adunque avverte con la riflessione le ragioni sulle quali riposa la certezza delle sue cognizioni, quantunque non sempre lo sappia fare, o non lo sappia fare così distintamente come lo scienziato. Che cos'è, dunque, propriamente ciò che rende scientifica la cognizione? È l'*ordinamento delle ragioni riflettute* e *distintamente avvertite*. Non è a credere che quest'ordinamento manchi nella mente degl'indotti, ma esso è in istato *implicito*, nè si riduce a stato *esplicito*, se non per meditazione dello scienziato; e quind'il popolo cade facilmente in errore ragionando lungamente.

Ora che cosa è la ragione o la *prova* che mostra riflessamente la verità e la certezza delle nostre cognizioni? Se dalla ragione dipende la *verità e la certezza delle nostre cognizioni*, ella dovrà essere una nozione superiore che le *illustri* e le *accerti*. Le nostre cognizioni poi o sono chiare e certe per sè, o vengono chiarite e certificate da un'altra cognizione: quelle hanno la ragione in sè stesse e son ragioni alle altre cognizioni, queste hanno la ragione in cognizioni superiori. Così, che ogni effetto abbia la cagione sua è chiaro e certo di per sè; invece che l'aria sia più leggiera quanto più si sale in alto, ha la sua ragione o il *perchè* nella legge di gravità che è cognizione superiore. Lo scienziato adunque ripensa il noto e certo per conoscere l'ignoto e accertare l'incerto, e il suo conoscimento consiste nell'avvisare distintamente e riflessamente la dipendenza di più verità fra loro. La qual cosa si può vedere con molta chiarezza nel concatenarsi dei ragionamenti che si fanno in geometria, l'uno dei quali prova l'altro e serve di passaggio all'altro.

§ 2. — Che cos'è la scienza? La scienza si
indubitatamente di cognizioni; cognizione poi
di qualunque cosa, cioè notizia dell'esistenza d'un
della sua natura, dell'origine sua, del suo modo
rare. Tra gli uomini si differisce nella quantità
cognizioni, chi ne ha più, chi ne ha meno; ma
renza non costituisce veramente il divario che
lo scienziato e l'indotto; giacchè alcuni uomini
molte cognizioni, molte più degli altri uomini, ma
solo non sono nè metafisici, nè fisici, nè
V' ha una differenza speciale fra la dottrina
e la dottrina volgare, ossia fra la cognizione
potrebbe anche dirsi *comune* o *popolare*, e la
scientifica. Il popolo, quando vuol significare
sapiente, dice che *ragiona bene*, o sa render
tutto. Sembra adunque che la differenza
nelle *ragioni* che si danno di una cognizione
cognizione comune diventi scientifica quand'è
ciò in parte è vero; difatti tutti sanno per
l'aria è più grave alle falde di un monte che
cima, che il più corto cammino da un punto
è la linea retta, che un corpo abbandonato
cade a terra, ma non sanno le ragioni di
ragioni che mostra precisamente il fisico

Ma ciò non basta per distinguere la
tifica dalla popolare. Guardando bene, le
polari, se non sono ragionate sempre, son
vere, *ragionevoli*, ossia fondate in una
ogni uomo ha la ragione, e non può
verità senza ragione alcuna. Inoltre,
polari sono anche ragionate, nelle quali
la ragione su cui esse riposano, come
ticelle causali de' discorsi comuni,
povero *perchè* ozioso; o da qualche
seguente: se Dio non fosse, chi avrebbe
cui è inchiusa una prova filosofica
che recheremo a suo luogo. E che
zioni ragionate si rileva esaminando

:' ordine predetto sta in dipen-
. :e da certe ragioni, le quali
rano, e che perciò si chiaman
matica va fino agli assiomi,
oblema e teorema; prende il
.e proprietà generali de' corpi,
a natura, e tenta scoprire una
ta in ogni legge, come ne' moti
universale. Ogni quesito circa
' a universale del Bello; e ogni
ti, dal concetto universale del
Ben morale. Quindi arguiamo,
d' ogni scienza è un discender
ragione ultima; e arguiamo,
que ha *per fine di cercare le
soggetto.*
. unità formale nella scienza.
nza sta nell' ordine delle ragioni
. dall' altra. L' ordine poi è una
relazione fra loro, vale a dire
unità sola non è ordine, nè or-
cose disgregate. Ora, se l' ordine
cognizione scientifica sta nella
cognizioni inferiori e le cogni-
mai la relazione? Non si può
re, dacchè sia un concetto sem-
semplici non si possano definire
ch' ella è ciò per cui un' entità
e senz' altra entità. Ella sta fra
on è nè *identità* nè *separazione*,
ne termini. Così l' effetto non è
zione colla causa; la sensazione
un che sentito, l' idea senza un
enza la sostanza, la passione senza
te senza l' artefice, il figlio senza
e tale, senza il figlio, e via discor-
ulla si concepisce senza relazioni
relazioni che hanno tutte le cose fra

§ 2. — Che cos' è la scienza? La scienza si compone indubitatamente di cognizioni; cognizione poi vale notizia di qualunque cosa, cioè notizia dell' esistenza d' una cosa, della sua natura, dell' origine sua, del suo modo d' operare. Tra gli uomini si differisce nella quantità delle cognizioni, chi ne ha più, chi ne ha meno; ma tal differenza non costituisce veramente il divario che corre fra lo scienziato e l' indotto; giacchè alcuni uomini hanno molte cognizioni, molte più degli altri uomini, ma perciò solo non sono nè metafisici, nè fisici, nè matematici. V' ha una differenza speciale fra la dottrina de' savi e la dottrina volgare, ossia fra la cognizione *volgare* che potrebbe anche dirsi *comune* o *popolare*, e la cognizione *scientifica*. Il popolo, quando vuol significare che altri è sapiente, dice che *ragiona bene*, o sa render *ragione* di tutto. Sembra adunque che la differenza speciale stia nelle *ragioni* che si danno di una cognizione, ossia che la cognizione comune diventi scientifica quand' è ragionata. E ciò in parte è vero; difatti tutti sanno per esperienza che l' aria è più grave alle falde di un monte che non alla sua cima, che il più corto cammino da un punto a un altro è la linea retta, che un corpo abbandonato a sè stesso cade a terra, ma non sanno le ragioni di questi fatti, ragioni che mostra precisamente il fisico e il matematico.

Ma ciò non basta per distinguere la cognizione scientifica dalla popolare. Guardando bene, le cognizioni popolari, se non sono ragionate sempre, son sempre, purchè vere, *ragionevoli*, ossia fondate in una ragione, perchè ogni uomo ha la ragione, e non può darsi che veda la verità senza ragione alcuna. Inoltre, molte cognizioni popolari sono anche ragionate, nelle quali è avvertita cioè la ragione su cui esse riposano, come apparisce dalle particelle causali de' discorsi comuni, per esempio, colui è povero *perchè* ozioso; o da qualche proposizione come la seguente: se Dio non fosse, chi avrebbe fatto il mondo? in cui è inchiusa una prova filosofica dell' esistenza di Dio, che recheremo a suo luogo. E che il popolo abbia cognizioni ragionate si rileva esaminando l' operazione intel-

lettuale che le rende tali. Con che si avvertono, difatto, le ragioni delle cose? Si avvertono *ripensando* alle cognizioni avute, ossia *riflettendoci* sopra; onde le cognizioni ragionate si chiamano anche *riflesse*. Se la cognizione popolare fosse ragionevole solo, non mai ragionata, seguirebbe che il popolo non riflette mai, la qualcosa è certamente erronea. E non si sente dire: rifletti a ciò che t'ho detto, e n'anderai persuaso, non ci aveva riflettuto, non ci avea posto avvertenza? Anche il popolo adunque avverte con la riflessione le ragioni sulle quali riposa la certezza delle sue cognizioni, quantunque non sempre lo sappia fare, o non lo sappia fare così distintamente come lo scienziato. Che cos'è, dunque, propriamente ciò che rende scientifica la cognizione? È l'*ordinamento delle ragioni riflettute* e *distintamente avvertite*. Non è a credere che quest'ordinamento manchi nella mente degl'indotti, ma esso è in istato *implicito*, nè si riduce a stato *esplicito*, se non per meditazione dello scienziato; e quind'il popolo cade facilmente in errore ragionando lungamente.

Ora che cosa è la ragione o la *prova* che mostra riflessamente la verità e la certezza delle nostre cognizioni? Se dalla ragione dipende la *verità e la certezza delle nostre cognizioni*, ella dovrà essere una nozione superiore che le *illustri* e le *accerti*. Le nostre cognizioni poi o sono chiare e certe per sè, o vengono chiarite e certificate da un'altra cognizione: quelle hanno la ragione in sè stesse e son ragioni alle altre cognizioni, queste hanno la ragione in cognizioni superiori. Così, che ogni effetto abbia la cagione sua è chiaro e certo di per sè; invece che l'aria sia più leggiera quanto più si sale in alto, ha la sua ragione o il *perchè* nella legge di gravità che è cognizione superiore. Lo scienziato adunque ripensa il noto e certo per conoscere l'ignoto e accertare l'incerto, e il suo conoscimento consiste nell'avvisare distintamente e riflessamente la dipendenza di più verità fra loro. La qual cosa si può vedere con molta chiarezza nel concatenarsi dei ragionamenti che si fanno in geometria, l'uno dei quali prova l'altro e serve di passaggio all'altro.

§ 2. — Che cos' è la scienza? La scienza si compone indubitatamente di cognizioni; cognizione poi vale notizia di qualunque cosa, cioè notizia dell' esistenza d' una cosa, della sua natura, dell' origine sua, del suo modo d' operare. Tra gli uomini si differisce nella quantità delle cognizioni, chi ne ha più, chi ne ha meno; ma tal differenza non costituisce veramente il divario che corre fra lo scienziato e l' indotto; giacchè alcuni uomini hanno molte cognizioni, molte più degli altri uomini, ma perciò solo non sono nè metafisici, nè fisici, nè matematici. V' ha una differenza speciale fra la dottrina de' savi e la dottrina volgare, ossia fra la cognizione *volgare* che potrebbe anche dirsi *comune* o *popolare*, e la cognizione *scientifica*. Il popolo, quando vuol significare che altri è sapiente, dice che *ragiona bene*, o sa render *ragione* di tutto. Sembra adunque che la differenza speciale stia nelle *ragioni* che si danno di una cognizione, ossia che la cognizione comune diventi scientifica quand' è ragionata. E ciò in parte è vero; difatti tutti sanno per esperienza che l' aria è più grave alle falde di un monte che non alla sua cima, che il più corto cammino da un punto a un altro è la linea retta, che un corpo abbandonato a sè stesso cade a terra, ma non sanno le ragioni di questi fatti, ragioni che mostra precisamente il fisico e il matematico.

Ma ciò non basta per distinguere la cognizione scientifica dalla popolare. Guardando bene, le cognizioni popolari, se non sono ragionate sempre, son sempre, purchè vere, *ragionevoli*, ossia fondate in una ragione, perchè ogni uomo ha la ragione, e non può darsi che veda la verità senza ragione alcuna. Inoltre, molte cognizioni popolari sono anche ragionate, nelle quali è avvertita cioè la ragione su cui esse riposano, come apparisce dalle particelle causali de' discorsi comuni, per esempio, colui è povero *perchè* ozioso; o da qualche proposizione come la seguente: se Dio non fosse, chi avrebbe fatto il mondo? in cui è inchiusa una prova filosofica dell' esistenza di Dio, che recheremo a suo luogo. E che il popolo abbia cognizioni ragionate si rileva esaminando l' operazione intel-

lettuale che le rende tali. Con che si avvertono, difatto, le ragioni delle cose? Si avvertono *ripensando* alle cognizioni avute, ossia *riflettendoci* sopra; onde le cognizioni ragionate si chiamano anche *riflesse*. Se la cognizione popolare fosse ragionevole solo, non mai ragionata, seguirebbe che il popolo non riflette mai, la qualcosa è certamente erronea. E non si sente dire: rifletti a ciò che t'ho detto, e n'anderai persuaso, non ci aveva riflettuto, non ci avea posto avvertenza? Anche il popolo adunque avverte con la riflessione le ragioni sulle quali riposa la certezza delle sue cognizioni, quantunque non sempre lo sappia fare, o non lo sappia fare così distintamente come lo scienziato. Che cos'è, dunque, propriamente ciò che rende scientifica la cognizione? È l'*ordinamento delle ragioni riflettute* e *distintamente avvertite*. Non è a credere che quest'ordinamento manchi nella mente degl'indotti, ma esso è in istato *implicito*, nè si riduce a stato *esplicito*, se non per meditazione dello scienziato; e quind'il popolo cade facilmente in errore ragionando lungamente.

Ora che cosa è la ragione o la *prova* che mostra riflessamente la verità e la certezza delle nostre cognizioni? Se dalla ragione dipende la *verità e la certezza delle nostre cognizioni*, ella dovrà essere una nozione superiore che le *illustri* e le *accerti*. Le nostre cognizioni poi o sono chiare e certe per sè, o vengono chiarite e certificate da un'altra cognizione: quelle hanno la ragione in sè stesse e son ragioni alle altre cognizioni, queste hanno la ragione in cognizioni superiori. Così, che ogni effetto abbia la cagione sua è chiaro e certo di per sè; invece che l'aria sia più leggiera quanto più si sale in alto, ha la sua ragione o il *perchè* nella legge di gravità che è cognizione superiore. Lo scienziato adunque ripensa il noto e certo per conoscere l'ignoto e accertare l'incerto, e il suo conoscimento consiste nell'avvisare distintamente e riflessamente la dipendenza di più verità fra loro. La qual cosa si può vedere con molta chiarezza nel concatenarsi dei ragionamenti che si fanno in geometria, l'uno dei quali prova l'altro e serve di passaggio all'altro.

§ 2. — La filosofia elementare ha due fini congiunti, l'uno speculativo e l'altro pratico. Il primo consiste nel porgere le ragioni più immediate e manifeste di ciò che sappiamo dalla nostra coscienza o per senso comune, ragioni le quali, esposte in ordine riflesso, distinguono la persuasione comune ragionevole e, in parte, ragionata, ma non iscientifica, dalla persuasione ragionata e scientifica, e che nondimeno non sono prime od ultime in senso assoluto come quelle della filosofia superiore. Tal fine è speculativo, perchè conosciamo come le cose sono, vale a dire la nostra esistenza, quella degli altri esseri, di Dio, chi siamo noi, da chi siamo e perchè siamo, come conosciamo e come operiamo, come le cose ci divengono note e via discorrendo. Ma v'ha un altro fine, ed è di farci apprendere quanto può giovare ad ogni esercizio di scienze, di lettere ed arti non manuali; e questo è il fine pratico. Questo fine adempie la filosofia elementare porgendo quegl'insegnamenti che appunto necessitano comunemente in siffatto esercizio di scienze, di lettere e di arti. I quali insegnamenti consistono in alcuni più generali o più facili e più fecondi precetti di verità, di bellezza e di bene, i quali governano la scienza, le belle arti, la vita privata e pubblica.

Ora, come si fa mai a scoprire le ragioni più manifeste di ciò che sappiamo per senso comune? Riflettendo sulla coscienza ed esaminandola in sè e nelle sue relazioni cogli oggetti noti universalmente ad ogni anima umana. I precetti poi direttivi dello spirito nell'esercizio di scienze, di lettere e di professioni non manuali, non si possono scoprire se non vediamo a quali leggi sieno sottoposte le umane facoltà. Quindi col testimonio interno si deve esaminare le facoltà, o meglio, i fatti prodotti da quelle facoltà, perchè la potenza non si manifesta al pensiero se non per gli atti suoi. Ecco, adunque, dal fine della filosofia elementare determinata la sua natura e i suoi confini: *studiare i fatti più cospicui e più accertati dell'uomo interiore, le facoltà principali che generano quei fatti, e le principali leggi che le governano.*

Ogni studio elementare della filosofia che valicasse questi confini, riuscirebbe superfluo e fors' anche dannoso. Di fatti, per apprendere che cosa è l' uomo e che gli altri esseri coi quali l' uomo è in attinenza, e scoprire le leggi principali alle quali è l' uomo soggetto, per porgerle a regola dell' arte umana, basta esaminare i fatti più chiari e accertati e distinguere le potenze principali. Chi invece si ponesse a esaminare fatti oscuri e dubbiosi, o si proponesse di distinguere, oltre le principali potenze, le altre secondarie e derivate, intralcerebbe l' esposizione, dovrebbe esporre spesso ciò che da tutti non è consentito, e svoglierebbe le menti. Altrettanto dicasi delle leggi o regole, le quali devono esser principali, lasciando allo studio superiore la trattazione delle leggi secondarie, come l' esame dei fatti più oscuri e la distinzione minuta delle facoltà. In una parte elementare è soprattutto necessario che si trovi quel che da tutti i dotti o da' migliori è consentito, e che solo vale a spiegare le verità di senso comune e i dettami di coscienza, e che serve a ogni professione di studi. Quindi la parte problematica non dev' entrarci; o se c' entra, dev' esser toccata appena come notizia storica, e per mostrare le sue attinenze colla parte teorematica, dalla quale deve dipendere la soluzione dei problemi.

Dal fine e dai confini della filosofia elementare si trae il metodo che le appartiene. Se la filosofia elementare studia dei fatti per sorgere alle facoltà e alle leggi, ella dovrà procedere non raziocinando, ma osservando; chè osservazione si chiama l' esame dei fatti. Quindi il metodo che le appartiene è l' *osservazione*.

§ 3. — Osservando i fatti interni non bisogna dunque altresì esaminare gli oggetti loro? Imperocchè tra i fatti dello spirito e i loro oggetti vi ha necessarie relazioni; nè potrebbesi, per esempio, considerare il concetto che abbiamo di Dio, il sentimento e l' affetto religioso, senza esaminare la natura dell' oggetto di quei fatti, cioè Dio. Non si può, è vero; ma tuttavia in tale esame può cadere questo divario, che cioè si esamini principalmente i

fatti dello spirito o principalmente l' oggetto de' medesimi fatti: nel primo caso la considerazione dell' oggetto è inchiusa per qualche modo entro la considerazione del fatto, che non può essere senza l' oggetto; nel secondo caso la riflessione portasi tutta sull' oggetto senza tuttavia perder di vista mai la sua attinenza col fatto interiore, perchè l' oggetto pensato ci divenne intelligibile in atto per fatto del pensiero. Ecco adunque la differenza che corre fra la filosofia elementare e la superiore. Dicemmo esser la filosofia la scienza dell' ordine universale, ossia la scienza di Dio, dell' uomo e del mondo nelle loro relazioni universali. Ora, si può studiare quest' ordine universale in sè stesso, cioè Dio, l' uomo e il mondo come oggetti del' nostro pensiero, e questo fa la filosofia superiore; oppure si può studiare l' ordine universale nel soggetto che lo concepisce, cioè nello spirito, e questo fa la filosofia elementare esaminando la coscienza. La quale differenza agevolmente si discerne, guardando al come diversamente sia studiato l' uomo nella filosofia elementare e poi nella filosofia superiore in quella parte chiamata Antropologia; perocchè in quest' ultima l' uomo viene studiato come qualunque altro oggetto distinto da noi, ad esempio, l' animale, la pianta, e principalmente ragioniamo dell' intima natura dello spirito e del composto umano, dovecchè nella Filosofia elementare principalmente ci volgiamo agli atti delle nostre facoltà.

Dalle quali cose si rileva che la filosofia elementare non è già un compendio della filosofia, o un tutto di compendiucci delle varie parti della filosofia, ma n' è veramente la prima parte. Fra il restringere in sè la scienza tutta quanta e il porgerne gli elementi, ci corre di molto: ad esempio la geometria piana non restringe la solida, quantunque la contenga potenzialmente. Ora, lo stesso è a dire della filosofia elementare, la quale inchiude virtualmente tutta quanta la filosofia, ma può stare da sè come trattato compito. Può perciò considerarsi come studio dell' uomo interiore necessario ad ogni esercizio di scienze e di arti, e come avviamento alla

filosofia superiore, la quale si svolge dall' elementare. Di fatti l' ontologia si prepara nella filosofia primordiale coll' esame dei fatti del pensiero che generano le idee e i principii generali; la teologia naturale, la cosmologia e l' antropologia si svolgono dalle notizie prese sulle relazioni che corrono fra i fatti dello spirito e Dio, il mondo e la natura dell' anima umana. Della logica poi, della estetica e della morale si danno i rudimenti nella filosofia elementare, in quanto essa coll' osservazione dell' uso e modo di operare delle facoltà dell' anima afferra le leggi più generali e più manifeste che la governano, e le porge alle tre nominate discipline pratiche, affinchè esse le esaminino più accuratamente, e con riflessione più profonda ne cerchino le ragioni somme, ne derivino le regole tutte quante e le ordinino scientificamente. Ma tal derivazione della filosofia superiore da quella elementare, troverà luogo più adatto alla fine del presente trattato, quando lo studio fatto avrà reso capace il pensiero di scorgere in modo chiaro e determinato come e quanto possano essere svolti gli elementi appresi.

Può nascere intanto questa difficoltà: la filosofia superiore, per la parte sua speculativa, considera l' uomo nell' ordine universale a lume dei supremi principj, e, dopo aver preso notizia perfetta della natura umana, viene con intento pratico a promuoverne il perfezionamento; ma come potrà fare tal cosa la filosofia elementare che non studia l' uomo così profondamente come la filosofia superiore? Sembra che alla filosofia elementare possa mancare per tal cagione il fine pratico che le abbiamo assegnato. Rispondiamo che un soggetto può esser conosciuto in diversi gradi di perfezione, e sempre con verità; e ciascuno di questi gradi di conoscenza può dar luogo a un corrispondente perfezionamento nell' arte. La differenza fra l' effettuale utilità della filosofia elementare e quello della filosofia superiore è appunto differenza di grado, come di grado è la differenza fra i risultamenti speculativi dell' uno e dell' altro studio; giacchè l' uomo e l' ordine universo vengono conosciuti nella filosofia elementare men perfet-

tamente che nella superiore, ma con egual verità. Quanto a perizia di ragionare, ad esempio, correrà divario fra chi possiede soltanto i rudimenti della filosofia e chi conosce a fondo la logica, ma quegli avrà tuttavia dell' arte ragionativa cognizione sufficiente a ben discernere la verità dall'errore nello studio delle scienze, almeno per le parti meno ardue e men riposte.

§ 4. — La natura e il metodo della filosofia elementare ci fanno scorgere la somiglianza che ha tale studio colle scienze fisiche. Le quali cadono sopra una materia simile a quella che è soggetto della filosofia elementare, vale a dire studiano fatti, e hanno per fine di sorgere da' fatti alle cause e alle leggi che li governano e gli spiegano. Simile adunque il soggetto, simile il fine, simile il metodo; che, in ambedue le scienze, si rimane all' osservazione dei fatti. Tal somiglianza ha bensì alcune diversità: simile il soggetto, ma n' è allo stesso tempo diverso, perchè diversa è la natura dei fatti ch' esse studiano: soggetto della fisica essendo i fatti della natura esteriore, della filosofia elementare i fatti dell' uomo interiore. Da tal diversità del soggetto deriva pure altra diversità nel metodo; giacchè diversi mezzi si adoperano per pigliar notizia di quei fatti diversi. Per conoscere i fatti della natura materiale ed esteriore occorre l'esperienza esterna, per conoscere i fatti dell' uomo interiore occorre l' esperienza interna; ad esempio, per saper bene i fatti circa la caduta dei gravi bisogna far uso dei sensi esterni, degli occhi, delle mani; per conoscere ed esaminare un desiderio nostro o un ragionamento bisogna raccoglierci entro noi stessi. Onde l' osservazione che si usa nelle scienze fisiche dicesi esterna, e osservazione interiore l' adoperata nello studio dell' umana coscienza.

Le differenze notate circa l' esperienza e l' osservazione interna ed esterna verranno chiarite meglio in progresso. Questa necessità di mostrare alcune dottrine in modo rudimentale per esporle poi a suo luogo più largamente, non si creda che dipenda o da imperfezione della nostra scienza, o da poca consapevolezza del nostro sog-

getto, dalla quale derivi confusione in trattarlo, ma dipende dalle naturali condizioni della mente nostra, la quale va conoscendo le cose graduatamente, passando cioè da una cognizione implicita e rudimentale ad altra più esplicita o men rudimentale. Tale avvertenza, che non è di poco rilievo per sè stessa, varrà per ogni altro caso in cui dovremo di necessità accennare solamente ciò che altrove svolgiamo.

La filosofia superiore somiglia più alla matematica, inquantochè, come dalla matematica pura si studia le quantità astratte, o puri oggetti del pensiero, così la filosofia superiore esamina principalmente in sè stessi gli obietti che la filosofia elementare ha trovato nello studio dei fatti interiori. E come poi la matematica, dopo avere stabilito le leggi della quantità astratta ne fa l'applicazione alle leggi del mondo reale, così la filosofia superiore dopo avere studiato i concetti universali dell'essere, dell'uno, del vero, del bello, del bene, del finito e dell'infinito, della causa, della potenza e somiglianti, viene ad applicare questi concetti agli enti reali Dio, l'uomo e il mondo, ne' quali e fra' quali scorge un ordine corrispondente all'ordine pensato.

§ 5. — La filosofia elementare, studiando fatti sui quali non si può disputare, è dunque una scienza d'osservazione come la fisica e quanto la fisica, ed ha la certezza medesima della fisica. Preme far notare tal cosa ai giovani, i quali troppo frequentemente udranno screditare la filosofia da chi non la conosce, quasi che ella si fondasse su principj arbitrari, fosse remota dai fatti, e non costituita che d'ipotesi e d'opinioni particolari. Lo studio dell'uomo, *studio* che porge gli elementi della filosofia tutta quanta, sta in perfetto accordo colla coscienza di tutti gli uomini, la qual cosa mostra evidentemente ch'ella non si allontana dalla natura. Maestra sia la natura, diceva Galileo ai Peripatetici, e fondava la vera fisica; maestra sia la natura, ripetiamo di buon grado anche noi, perchè natura non è solamente la palpabile e visibile, sì anche la interiore ed invisibile,

che più dell' altra è nobile e degna di studio. Paragonando le due scienze, la fisica e la filosofia elementare, ci avvediamo anzi che la fisica più dello studio nostro s' allontana dal sapere comune, dalle comuni persuasioni, e fa veramente scoperte assolute; laddove la filosofia elementare non fa che chiarire le notizie comuni agli uomini, perfezionare ciò che è imperfetto, e togliere le opinioni particolari cagionate da passioni o da viziosa riflessione. Per chiarire ciò che è oscuro, accertare l' incerto, perfezionare le cognizioni imperfette, e cogliere ciò che è comune e universale nella cognizione di noi stessi, noi leggiamo e meditiamo un sol libro, e questo libro è la natura. E c' è poi alcune differenze fra le due discipline che dimostrano la dignità maggiore della filosofia elementare. Infatti l' esperienza esterna di cui si valgono le scienze fisiche suppone l' esperienza interna, di cui si vale lo studio della coscienza. Posto che l' esperienza interna fosse vana, che sapremmo mai circa i fatti della natura esterna i quali sperimentiamo co' nostri sensi e si conoscono col nostro intelletto? Inoltre la notizia delle forze che, osservando i fatti esterni, argomentiamo essere in natura, è presa dall' esperienza interna, perchè solo entro noi stessi si esperimenta la forza; e parimente la nozione della legge, che è identità d' operazioni delle forze, la ricaviamo dal nostro intelletto. Quindi, quanto a perfezione di conoscimento, v' ha questo rilevante divario fra le due nominate discipline, cioè che della natura esterna le scienze fisiche ci danno conoscenza per il manifestarsi di essa, o per le sue apparenze (*fenomeni*), ma le cause dei fenomeni non posson conoscere direttamente; laddove la scienza dei fatti interiori prende notizia immediata delle forze o *potenze* che li producono, e dell' unità della causa o *principio* immateriale, in cui si radicano le potenze.

Capitolo Quarto.

PRIMO RICONOSCIMENTO DEI FATTI INTERIORI.

Sommario. — § 1. *Fatto* è tutto ciò che s'esperimenta coi sensi esterni e col sentimento interiore. — Indi fatti esterni e fatti interni, e differenza fra conoscere e sperimentare. — § 2. Coscienza naturale e coscienza riflessa. — La riflessione sulla coscienza naturale genera la scienza di noi. — § 3. I fatti interiori si palesano alla coscienza derivanti dal medesimo *io*, perchè l' *io* e i suoi modi sono oggetto immediato della coscienza. — Fatti interiori son quelli che affermiamo con proprietà procedere dall' *io*. — Oggetto della coscienza, oltre l' *io* e i suoi modi, sono gli oggetti di que' modi stessi. — § 4. Si osserva i fatti che avvengono entro di noi e si raccolgono nelle tre classi del *sentire*, dell' *intendere* e del *volere*. — § 5. La totalità di quei fatti, per la diversità del loro oggetto, e per notizia comune, si distingue nei due supremi ordini dell' *animalità* e dell' *intelligenza*.

§ 1. — La coscienza ci palesa una totalità confusa di fatti interiori che noi dobbiamo distintamente riconoscere per via d'osservazione diligente e attenta. Ma in qual modo procedere con esame ordinato in tanta varietà di cose confusa e indistinta? Quali fatti esaminar prima, quali dopo? È necessario, al solito, principiare da conoscer le cose in modo più indeterminato e men perfetto per passare poi a conoscerle in modo più determinato e più nitido. Occorre perciò dapprima una distinzione iniziale de'medesimi fatti negli ordini loro principali, affinchè riesca più facile e ordinata l'osservazione di ciascuna specie di fatti. E innanzi a questo, dobbiam chiarire la natura del fatto interiore che è oggetto della coscienza, cominciando da determinar bene che sia un fatto.

Si dice essere un fatto che ci sono il sole, le stelle, le piante, gli animali, gli altri uomini, o che ci son popoli e paesi lontani da noi, o che in tempi da noi remoti avvennero guerre, migrazioni di popoli, rivolgimenti di Stati. Che un corpo sia duro o molle, freddo o caldo, opaco o luminoso, diciamo essere un fatto; un fatto se piove o nevica, se soffia il vento, se il mare è in burrasca, se tuona, se balena, se un fiore è odoroso, se un frutto è dolce o amaro, se un tale nasce, se un altro muore. Tali

cose si dicono da ognuno fatti esterni, perchè si mostrano ai nostri sensi esterni, agli occhi, agli orecchi, al tatto, al gusto, all' odorato, cioè perchè li vediamo, li tocchiamo, li gustiamo, li fiutiamo, gli udiamo.

V' ha però un' altra specie di fatti che non si vedono, non si toccano, non si sentono in alcun modo co' nostri sensi esterni, e de' quali ha esperienza e notizia solamente colui nel quale avvengono, perchè a lui solo si palesano. A tali speciali fatti appartengono i nostri sentimenti, i nostri desiderii, i nostri giudizi, i nostri ragionamenti, le determinazioni della nostra volontà. Se uno desidera di avere un amico, sa di fare tal atto di desiderio; se uno sperimenta un dolore, sa che in lui è avvenuto tal fatto doloroso; se giudica che una data azione sia dannosa o cattiva, se fa la risoluzione di porsi allo studio d' una scienza, sa di far quel giudizio o quella data risoluzione. Tutti questi atti si chiamano fatti; ma ognuno vede che se per un lato somigliano que' fatti esterni di sopra mentovati, poichè sono anche sentiti, per altro lato ne diversificano, giacchè noi li sperimentiamo con un senso diverso da' sensi esterni, e quelli conosciamo perchè manifesti ad un interno testimone, che ha in sè ciascuno di noi, e per cui solo a ciascuno di noi son fatti non dubitabili. Questo interno testimone è la coscienza o *cognizione di tutto ciò che fa o patisce l' uomo interiore*, e i fatti ch' essa testimonia diconsi perciò *interiori*. Due sorta di fatti si danno adunque in natura, i fatti esterni e i fatti interni, e quindi possiamo definire il fatto: tutto ciò che si sperimenta coi sensi esterni o col sentimento di noi stessi.

Si avverta che altro è *provare* o *sperimentare* un fatto, altro *conoscerlo;* si sperimenta col senso, ossia perchè si sente, si conosce poi con l' intendimento. I fatti esterni si sperimentano coi sensi esterni, ma si conoscono coll' intelligenza; i fatti interni si conoscono colla coscienza, che è atto intellettivo, ma si esperimentano con un senso interiore, o sentimento di noi stessi. La differenza poi fra conoscere e sperimentare è in molta parte chiara ad ogni intelletto,

perchè il sentire si ristringe al solo modo piacevole o doloroso, mentre il conoscere si riferisce alla cosa in sè, e ce la mostra qual'è, ond'essa deriva, come e perchè opera, e somiglianti notizie.

È chiaro pertanto che i fatti da osservare qui e da esaminare son quelli soltanto che sperimentiamo interiormente o che si palesano alla coscienza, quantunque non di rado, per l'intima connessione che corre fra i fatti interiori e i fatti esteriori dell'uomo, crederemo necessario notare alcuni fatti esterni, che cadono in dominio dell'esperienza comune, e delle scienze d'esterna osservazione.

§ 2. — Giova ora considerare che la cognizione dei fatti interiori, o consapevolezza, succede in noi per due maniere, delle quali facilmente possiamo accorgerci. Il più delle volte infatti noi siamo consapevoli de' nostri sentimenti, de' nostri pensieri, de' nostri voleri senza che noi abbiamo cercato di saperlo, senz'alcuno sforzo, naturalmente. Spesse volte invece noi veniamo ad acquistar notizia dei nostri fatti interiori per una determinazione della nostra volontà, con un certo sforzo, mercè l'attenzione rivolta sopra noi stessi. Chiameremo coscienza *naturale* o *implicita* la cognizione che accompagna naturalmente tutte le operazioni nostre interiori, e coscienza *esplicita* o più propriamente *riflessa*, la determinata da noi volontariamente. La riflessione non solo è distinta dalla coscienza naturale, ma sì la presuppone. Riflettere infatti è un atto volontario del *pensiero*, poichè allora chiamiamo ad esame i nostri *pensieri*, i nostri sentimenti, le determinazioni della nostra volontà. Ora, quando il pensiero prende a esaminare un fatto qualunque dell'uomo interiore, bisogna che questo fatto sia stato altra volta conosciuto; se no, su che mai si ripiegherebbe il pensiero? Affinchè adunque un fatto interiore possa divenire oggetto di riflessione, bisogna che sia stato antecedentemente noto alla coscienza; onde quegli atti de' quali non avessimo avuta coscienza, non potremmo soggettarli in veruna guisa alla riflessione. Viceversa, data la coscienza degli atti interiori, la riflessione può sempre

esercitarsi a studiar meglio quei fatti. Lo studio delle cose in generale ha il fine di rendere perfetto il conoscimento imperfetto di quelle: così, la naturale consapevolezza porge una tal quale cognizione imperfetta di noi stessi, che possiamo rendere perfetta coll' esercizio della riflessione. In tal guisa si forma la coscienza riflessa. Per conoscere a perfezione noi stessi, è chiaro adunque ciò che debbasi fare: dobbiam tornare col pensiero alla coscienza naturale, esaminarne e meditarne il contenuto. Vedemmo che il ripensamento perfeziona il conoscimento, ordina le cognizioni ragionate in un sistema per cui le cognizioni comuni diventano scientifiche; e però ripensando la coscienza naturale che ci dà la cognizione comune di noi stessi, potremo formare la scienza dell'uomo interiore.

§ 3. — Porgendo attenzione a noi stessi, facilmente ci accorgeremo che quantunque molti e diversi sieno i fatti che avvengono entro di noi, tuttavia hanno un medesimo principio, son prodotti cioè da una medesima cagione che in noi pensa, sente, vuole, e che noi esprimiamo colla parola *io*. E in vero, l'enunciazione di ogni nostro stato o fatto interiore, può sempre andare accompagnata da quel monosillabo; e diciamo: io *sento*, io *spero*, io *prevedo*, io *voglio*, io *soffro*, io *rifletto*, e somiglianti. Colla parola *io* adunque non vogliamo significare l'uomo esteriore, il corpo suo, ma principalmente l'uomo interiore, la parte di noi ove accadono i fatti interni. E perchè mai troviamo raccolti ad unità tutti i fatti interiori nella causa da cui procedono? Perchè l'uomo ha coscienza del proprio essere interiore nel medesimo tempo che ha coscienza delle proprie modificazioni. Chiamasi *modificazione* un modo d'esistere delle cose, uno stato nuovo in cui viene a trovarsi una sostanza che opera, e quindi *modificazione interna* dicesi ogni stato nuovo, in cui si trova quel soggetto o principio dei fatti interiori che s'appella l'*io*. Dicendo *io temo, io dubito*, il soggetto di questi giudizi è il nostro stesso essere; e però noi abbiamo la cognizione del nostro essere, e inoltre la

cognizione degli stati nei quali si trova, cioè del *timore* e del *dubbio* che modificano il nostro essere. Senza queste due notizie, del *me*, e di una maniera di essere del *me*, non avremmo potuto formare i giudizi espressi da queste proposizioni: *io temo, io dubito.* Concludiamo che l'*io* e le sue modificazioni formano un tutto insieme che è oggetto immediato della coscienza; e quindi tutti i fatti nostri interiori si palesano alla più facile osservazione dipendenti da un unico principio che li genera. Dire poi: *io penso, io desidero, io voglio,* equivale a dire: *io esisto nello stato* di *pensiero,* di *desiderio,* di *volontà,* e indi seguita che in tutti i giudizi coi quali affermiamo qualche interna modificazione è contenuto il seguente giudizio: *io esisto.* Però la notizia della nostra esistenza è notizia e verità fondamentale offertaci dalla naturale coscienza.

Siam ora licenziati ad affermare che il nostro studio ha per oggetto tutti quei fatti a' quali uniamo legittimamente, nell'esprimerli con parole, il pronome *io.* Spesso, è vero, noi adoperiamo quel pronome anche enunciando fatti relativi al nostro corpo, come se diciamo: io *ho digerito male,* io *duro fatica,* io *sono stanco.* Tuttavia basta un po' di riflessione per iscorgere che in questi casi la parola *io* è usata per estensione. Se non sapessimo aver noi lo stomaco che ha ufficio di digerire i cibi, diremmo soltanto: io sperimento una sensazione molesta in una parte interna del mio corpo; e sapendo che quell'organo c'è, dovremmo nonostante dire, per parlare con esattezza: io soffro, e la mia sensazione dolorosa è cagionata da un certo viscere che si chiama stomaco, e che adempie un fatto chiamato digestione. Simile avvertenza si fa quanto alle altre proposizioni, *io duro fatica, io sono stanco,* in cambio delle quali noi dovremmo dire: io sperimento una sensazione di questa e di quest' altra natura prodotta dal movimento delle membra. *Io soffro,* oppure, io sperimento una sensazione di questa data natura, ecco il solo fatto interiore che è oggetto della cognizione diretta di noi stessi, quel fatto in cui osservatore e osservato sono una medesima cosa. Invece: *il*

mio stomaco ha digerito male, *le mie membra si muovono*, e somiglianti espressioni, significano un fatto esterno, in cui l' osservatore e l' osservato son diversi, e a significare il quale il pronome *io* è usato per estensione. Se non che la ragione di estendere l' uso della parola *io* anche a significare il fatto del nostro corpo, non è del tutto arbitraria, perocchè fra l' uomo interiore e l' uomo esteriore v' ha tale intima unione da formare una sola persona. Quindi colla parola *io* si suole comunemente esprimere tutto l' essere umano, anima e corpo.

L' *io* e le sue modificazioni non sono il solo oggetto della coscienza. Se io vedo, tocco, gusto dei cibi, conosco gli oggetti dei miei sensi; se desidero un bene, conosco l' oggetto del mio desiderio; se penso, se rifletto, se mi ricordo, conosco oltre i miei pensieri, gli oggetti de' miei pensieri; se mi determino a fare una cosa, conosco l' oggetto della mia determinazione. Quelle sensazioni, infatti, quei pensieri, quei desiderj, quei voleri, son fatti che hanno per oggetto qualche cosa, non mica il nulla. Adunque ogni modo interno si mostra in attinenza necessaria con un che distinto da esso, e conoscendo gl' interni modi si conosce anche l'oggetto loro. Quindi oggetto della coscienza sono, non solamente gli stati dell' uomo interiore, ma eziandio gli oggetti coi quali è in relazione l' uomo interiore, e i quali raccogliemmo altra volta nei due seguenti: universo e Dio. Per esempio, se io dicessi: penso ad un amico; la mia coscienza mi attesta il mio pensiero, e qual pensiero esso sia, il pensiero cioè d' un amico. Ma v' ha una differenza, ed è che i fatti interni sono oggetto *immediato* della coscienza, gli oggetti di quei fatti sono *mediatamente* soltanto l' oggetto della coscienza. Così, quand' io pensassi ad un amico, la coscienza m' attesta il mio pensiero, come un che mio internamente, immediatamente; l' amico, poi, è un che distinto da me, un oggetto del mio pensiero, e, mediante il pensiero, della coscienza. Ed ecco perchè, prendendo notizia perfetta di noi medesimi, prendiamo altresì cognizione più o men perfetta degli oggetti coi quali siamo in relazione. Ed ecco

pure mostrato in modo più distinto la possibilità di studiare principalmente il fatto interiore, cioè a dire le cose nella lor cognizione più facile e naturale, o di studiare principalmente l' oggetto del nostro pensiero, il che richiede riflessione di grado superiore: nella qual differenza sta il divario che passa fra la filosofia elementare e la filosofia superiore, come s' è detto nel capitolo antecedente.

§ 4. — Porgendo ascolto alla nostra coscienza, scopriremo inoltre nella grande varietà dei fatti *interiori*, molte somiglianze e differenze, che ci valgono di criterio a riunire quei fatti ne' lor ordini principali, e a distinguere questi ordini fra loro. Ognuno può sperimentare in sè stesso questi medesimi fatti, perchè la natura umana è tutta intera in ogni uomo, e fra gli uomini si danno solamente differenze di grado.

Mentre io scrivo, la luce troppo viva del sole offende i miei occhi e produce un dolore nelle mie pupille, talchè sono costretto a socchiudere gli scuri delle mie finestre. Sento in istrada un frastuono di voci, e il martello di certi fabbri cagiona in me un' altra sensazione molesta. L' aria però è temperata e un mite calore diffonde per tutte le mie membra una sensazione gradita. Il pensiero d' una passeggiata che farò con alcuni amici in campagna a questa bella giornata, produce un sentimento dilettevole in me e desidero il momento di arrivarvi. Quand' ho cominciato a scrivere, era lieto ed ilare, dopo alcune ore di lavoro, quel sentimento piacevole ha dato luogo a un sentimento di fatica e di stanchezza. Anche, comincio a provare un senso molesto d'appetito; ma l'imagine delle vivande, delle quali fra poco mi ciberò, cagiona in me una opposta sensazione. Io passo così per alternative di piacere e di dolore, di contento e di scontento, di sentimenti grati e di sentimenti molesti: io provo piacere e dolore, in una parola, *io sento.*

Ma ecco altri fatti e di ben diversa natura. Quand'ho cominciato a scrivere questo capitolo, aveva in mente il disegno di esso, vale a dire concepiva separatamente cia-

scuna delle cose che ho scritte e scriverò, e ne apprendeva le attinenze. Dall'aver concepito queste attinenze è derivato che io ho fatto molti giudizi, gli ho uniti fra loro in ragionamenti; e mentre faceva queste operazioni conosceva pure di farlo. Mentre poi ordinava questi pensieri, mi ricordava di ciò che altri aveva scritto sulla medesima materia, e dell'opinione erronea di coloro che credono non aversi da noi notizia immediata de' nostri pensieri. Ho dunque conosciuto più cose e le loro attinenze, conosciuto dei fatti e le loro somiglianze e differenze; ho poi giudicato, ragionato sopr' essi, mi son sovvenuto di alcuni pensieri, ed ho provato ancora una quantità di altri fatti. Tutti questi fatti hanno fra loro alcune diversità, chè altro è ricordarsi, altro giudicare, altro ideare le cose, altro apprendere i fatti; ma v'ha tuttavia un che comune a tutti, una certa qualità che posso attribuire a tutti, qualità ora non determinabile esplicitamente, ma chiara nello stesso tempo ad ogni mente, la quale mi concede raccoglierli tutti sotto il titolo di pensieri, fatti intellettivi, conoscenze. *Pensare, intendere, conoscere;* con una o coll'altra di queste parole vien espressa la totalità dei fatti indicati, e che pure a primo aspetto ci compariscono molto diversi dai fatti che abbiamo raccolti nell'ordine del sentire; imperocchè la conoscenza unendosi al sentimento, allora *sappiamo ciò che sentiamo.* Così, provo una sensazione di calore; ma pel conoscimento so, che questa è un modo del mio essere interno, e che ha una causa esterna. Sentire e intendere, perciò, sono due operazioni così differenti, che le lingue di tutti i popoli hanno avuto sempre due diversi vocaboli a significarle.

Ma qui non finisce la rassegna dei fatti nostri interiori. Questo capitolo, che esercita il mio pensiero e move l'animo mio, l'ho cominciato a scrivere sapendo che poteva non farlo e poteva invece fare altra cosa; lo proseguo sapendo che potrei interromperlo, e fra poco lo interromperò sapendo che potrei proseguire. Qual'è dunque stata la cagione che m' ha fatto scrivere questo capitolo anzichè scrivere alcune lettere, che scriverò più tardi; anzichè

leggere un libro che m'è stato donato, e che pur voglio leggere, la cagione che mi fa proseguire, e mi farà interrompere questa scrittura fra poco? C'è voluto una determinazione, una risoluzione della mia volontà per cominciarlo; ci vuole una risoluzione della mia volontà per proseguire. Tanto più m'abbisognò vigore di volontà, in quanto che ho trovato certe oscurità nei miei pensieri, difficoltà nell' esprimerli convenientemente, e ho dovuto con uno sforzo interiore porgere attenzione ferma al mio soggetto, chiarire i miei pensieri e cercare i modi acconci per significarli. Io poteva far tutte queste cose come non farle, ed era consapevole allo stesso tempo del mio potere; talchè tutto ciò che ho fatto, l'ho fatto perchè ho voluto farlo, e questa determinazione si è partita veramente da me. Tal potere mio di operare come di non operare, o di operare in un modo anzichè in un altro, è ben diverso dal sentire e dal pensare, e si chiama *volere*. Io dunque son consapevole d'avere sperimentato in brevissimo tempo molti fatti che raccolgo in questi tre ordini, *sentire, pensare, volere*. Non c'è altro fatto interno, testimoniato dalla coscienza, che io non possa porre sotto alcuno di questi tre ordini; mutate le circostanze di tempo, di luogo, di persone e di cose, sperimenterò altri fatti, altri stati interni, vari per qualità e per grado, ma tutti si ridurranno finalmente a sentire, a conoscere e a volere. Altri potrà fare sopra sè stesso la medesima esperienza, e s'avvedrà che in ogni caso i fatti palesati alla sua coscienza si riferiranno o al sentimento o alla conoscenza che abbiamo delle cose o al potere che è in noi di fare o di non fare. Abbiamo dunque scoperto tre ordini principali di fatti interiori, e possiamo quindi fin d'ora definire l'uomo un essere sensitivo, intelligente e volitivo.

§ 5.—Quantunque i tre notati ordini di fatti interni appaiano alla più facile osservazione distintissimi per molte qualità proprie a ciascuno; nondimeno un'altra osservazione ci conduce a distinguere, per altri titoli, ogni fatto umano in due soli ordini principali, ciascuno dei quali

oggetto non è cosa corporea, bensì la *verità* e la *bellezza:* le quali, pur se affermiamo vera o bella una cosa materiale, risguardano l'attinenza intelligibile della natura sua col nostro pensiero, non la materiale de' sensi. Da ultimo tutti quei fatti ai quali demmo il nome di *volere*, o determinazioni della volontà hanno per oggetto il bene che è di natura non materiale, e vale a dire spirituale anch' esso. Nel conoscimento o nell' amore del vero, del bello e del bene, l'uomo poi conosce ed ama la Verità somma, la Bellezza somma e il sommo Bene, che tutti chiamano Dio, e che è l'oggetto più eccelso della mente umana e il bene più grande dell'umana volontà. Da tali osservazioni scende che van distinti i fatti dell' uomo interiore in due ordini supremi, in quelli cioè del sentimento animale, o *animalità*, e in quelli della *intelligenza* o *spiritualità,* in cui comprendiamo i fatti del sentimento spirituale, i fatti del conoscere e quelli del volere, che sono propri dell' uomo. I fatti della intelligenza si chiamano anche *razionalità*, perchè, come a suo luogo meglio vedremo, procedono tutti da un'interiore attività che si chiama *ragione.* Però l'uomo, che abbiamo definito un essere sensitivo, intellettivo e volitivo, può definirsi con maggiore precisione, secondo anche Aristotile e i più de' filosofi, un *animale ragionevole,* o partecipe di ragione.

Dopo aver fatto questa distinzione fondamentale dei fatti umani interiori, è necessario venire ad un esame particolareggiato dei fatti medesimi, e delle diverse classi dei fatti sottordinati a que' due ordini supremi, affinchè si possa vedere più distintamente e nitidamente la loro natura e il loro modo di operare, e si possa indurre le facoltà che li generano, e le leggi che governano queste facoltà.

pure mostrato in modo più distinto la possibilità di studiare principalmente il fatto interiore, cioè a dire le cose nella lor cognizione più facile e naturale, o di studiare principalmente l' oggetto del nostro pensiero, il che richiede riflessione di grado superiore: nella qual differenza sta il divario che passa fra la filosofia elementare e la filosofia superiore, come s' è detto nel capitolo antecedente.

§ 4. — Porgendo ascolto alla nostra coscienza, scopriremo inoltre nella grande varietà dei fatti *interiori*, molte somiglianze e differenze, che ci valgono di criterio a riunire quei fatti ne' lor ordini principali, e a distinguere questi ordini fra loro. Ognuno può sperimentare in sè stesso questi medesimi fatti, perchè la natura umana è tutta intera in ogni uomo, e fra gli uomini si danno solamente differenze di grado.

Mentre io scrivo, la luce troppo viva del sole offende i miei occhi e produce un dolore nelle mie pupille, talchè sono costretto a socchiudere gli scuri delle mie finestre. Sento in istrada un frastuono di voci, e il martello di certi fabbri cagiona in me un' altra sensazione molesta. L' aria però è temperata e un mite calore diffonde per tutte le mie membra una sensazione gradita. Il pensiero d' una passeggiata che farò con alcuni amici in campagna a questa bella giornata, produce un sentimento dilettevole in me e desidero il momento di arrivarvi. Quand'ho cominciato a scrivere, era lieto ed ilare, dopo alcune ore di lavoro, quel sentimento piacevole ha dato luogo a un sentimento di fatica e di stanchezza. Anche, comincio a provare un senso molesto d'appetito; ma l'imagine delle vivande, delle quali fra poco mi ciberò, cagiona in me una opposta sensazione. Io passo così per alternative di piacere e di dolore, di contento e di scontento, di sentimenti grati e di sentimenti molesti: io provo piacere e dolore, in una parola, *io sento.*

Ma ecco altri fatti e di ben diversa natura. Quand'ho cominciato a scrivere questo capitolo, aveva in mente il disegno di esso, vale a dire concepiva separatamente cia-

sifica dai corpi non animati. Difatti questa vita del corpo s'accompagna sempre col fatto del sentimento che prova l'uomo e l'animale, a cui quel corpo appartiene; e il cadavere dell'uomo e dell'animale si dice per questo esser *privo di senso.* Il corpo adunque diventa vivo perchè v'è chi lo vivifica, ossia la vita del corpo che si manifesta per tanti segni e atti esteriori è prodotta dalla vita del senso, la quale si unisce al corpo e se lo rende proprio e atto ad esser sentito. Questa necessità del sentimento affinchè il corpo umano sia vivo non toglie bensì la necessità di altre forze materiali, fisiche, chimiche e meccaniche, che appartengono al corpo stesso, ma che da sè sole non possono dargli la vita nel significato più sopra chiarito. V'ha dunque nell'animalità un doppio ordine di fatti, uno che manifestasi alla coscienza, ossia il senso, l'altro che manifestasi all'esterna osservazione, ossia la vita del corpo. In quest'ordine secondo di fatti s'occupa la fisiologia, che è appunto la scienza del corpo vivente; nell'altro ordine di fatti, cioè dei fatti interni, ci occuperemo noi.

§ 2. — Per bene e comodamente esaminare bisogna distinguere molto e bene; le distinzioni fatte fin qui non bastano; occorre un'altra distinzione anche tra' fatti del senso animale. Osserviamo. Se una persona mi chiama per nome, io sento la voce che mi chiama; se accosto un gelsomino alle mie narici, io ne sento le deliziose fragranze; se vedo un liquore squisito, quasi ne risento il grato sapore; se accosto un po' troppo la mia mano al fuoco, sperimento un dolore. Ecco ora altri fatti. Appena mi son sentito chiamare per nome, mi son voltato a quella parte da cui veniva la voce; l'odore di quel gelsomino ha lasciato in me un desiderio di sentirlo un'altra volta, l'aspetto di quel liquore mi ha invogliato a gustarne; il dolore che ho provato per essermi scottata la mano, m'ha fatto subito ritirare la mano dal fuoco. V'ha egli nessun divario fra queste due serie di fatti? Chi attentamente consideri, s'avvedrà che mentre sono stato io che ho udito il suono di quella voce, che ho sentito l'odore del gelso-

mino, sperimentato quel dolore, tuttavia non sono stato io la piena cagione di quei diversi sentimenti; c'è voluto il suono, l'odore, il calore. Per contrario io solamente sono stato che ho mosso il mio corpo verso la parte da cui veniva il suono, io che ho amato di risentire quell'odore, io solo che ho cercato di allontanare la mia mano dal fuoco che l'abbruciava. Della prima serie di fatti adunque sono stato io il *soggetto,* ma non la *cagione piena,* della seconda serie di fatti io sono stato allo stesso tempo e il *soggetto* e *la cagione.* Non senza ragione adunque distinguiamo due classi di fatti del senso animale: i fatti *passivi,* e son quelli dei quali siamo il soggetto e non la cagione piena; e i fatti *attivi,* cioè quelli dei quali siamo allo stesso tempo e il soggetto e la cagione piena. Non si creda bensì che la passività significhi inerzia, ossia incapacità di operare, giacchè un fatto passivo del senso è pure un atto del senso stesso, che pertanto è una cagione. Si dice che un ente è passivo rispetto ad un altro quando esce all'atto per efficacia di questo secondo, ma ricevendo tal efficacia quell'ente opera bensì colla sua attività, e quindi ogni passione è allo stesso tempo un'azione. Nondimeno tra il fatto passivo e il fatto attivo c'è la differenza sopra notata, cioè la cagione prima del fatto passivo sta in un che diverso dal soggetto operante, e la cagione prima del fatto attivo sta nella medesima attività del soggetto operante. I fatti attivi diconsi anche *spontanei,* giacchè, secondo Aristotile, spontaneo è quell'atto *cuius principium est in agente.*

§ 3. — Cominciamo dall'esame dei fatti passivi, perchè questi, come dagli esempi recati s'è veduto, precedono i fatti attivi.

In qualunque stato l'uomo si trovi è consapevole di sperimentare allo stesso tempo molte e diverse passioni, di natura semplicissima, chiamate *sensazioni.* Queste passioni han sempre l'una di due qualità opposte, o un piacere o un dolore, provato in qualche parte del corpo. Ora, la luce troppo viva produce in me una sensazione molesta, ora un cibo delicato mi fa provare un senso

di piacere, ora un viscere mi reca acuto dolore, ora il bisogno di nutrirmi mi fa sperimentare una sensazione dolorosa, ora la soddisfazione di questo bisogno diffonde per tutte le membra un sentimento gradito. E ora ho freddo, più tardi ho troppo caldo, e in tutti due i casi io soffro; dopo essermi scaldato al fuoco, alla sensazione dolorosa del freddo è succeduta una sensazione piacevole; riparato dai cocenti raggi del sole, all'ombra di qualche pianta mi sento riavere. Dianzi un forte dolore di testa mi faceva spasimare; ora che è cessato, io mi sento bene; dopo aver camminato molto, provava un senso molesto di stanchezza; dopo essermi riposato, un sentimento piacevole succede in ogni parte del corpo a quel sentimento molesto. Tutti questi fatti io li chiamo sensazioni, e sensazioni le chiamano tutti gli uomini, e m' avvedo che mi cagionano o piacere o dolore, e così posso fare una distinzione delle mie sensazioni in *piacevoli* e *dolorose*. Osservo poi che delle varie sensazioni da me sperimentate, alcune io riferisco alla parte esterna del mio corpo, come la sensazione della luce viva, la sensazione di quel cibo gradito; altre riferisco alle parti interne del mio corpo, come il sentimento doloroso della fame, il sentimento della stanchezza e del riposo, il dolore prodotto da quel dato viscere. Talchè farò un'altra distinzione delle sensazioni per un altro motivo, cioè in *interne* ed *esterne*. Si avverta bene che dicendo esterne vuolsi solo significare che la cagione materiale di quelle sensazioni si trova fuori del nostro corpo, mentre di quelle interne la cagione materiale è nell' interno del nostro corpo; imperocchè ogni sensazione è per propria natura interiore, vale a dire appartenente al senso e non al corpo.

Preme poi discernere a modo l' *impressione* dalla *sensazione*. Quando il fuoco abbrucia la mia mano, o un coltello produce una ferita nelle mie dita, o un suono colpisce i miei orecchi, sperimento sensazioni diverse, delle quali ho notizia per solo testimonio della coscienza. Posso tuttavia osservare esternamente alcuni fatti nel corpo, simultanei a que' fatti interiori, e che consistono in effetti

materiali prodotti sul mio corpo dall' azione del calore, del coltello e del suono. Son dunque la sensazione e l'impressione due fatti simultanei, ma distintissimi, quanto è distinto per natura l'uomo interiore dal corpo animato, il fatto osservabile con la coscienza e il fatto osservabile esteriormente coi sensi della vista e del tatto. L'impressione ha poi una figura, comincia in un luogo e termina in un altro, è superficiale o profonda, ciò che non può dirsi della sensazione, affatto semplice e priva di estensione, di forma e di figura qualunque.

§ 4. — Consideriamo attentamente ora il fatto della sensazione per conoscere il modo del suo prodursi. Come accade che noi siamo pronti a sentire il nostro corpo in qualunque parte vi rechi un'impressione qualche oggetto; e mentre sperimentiamo una sensazione in una parte del corpo, perchè ne sperimentiamo noi molte altre di qualità diversa nelle altre parti del corpo? Queste diverse parti del corpo le sentiamo noi soltanto da quel momento in cui proviamo in esse una sensazione; l'occhio nostro, ad esempio, solamente quando lo colpisce la luce, oppure sentivamo anche innanzi tutte le parti del nostro corpo, le mani, gli occhi, gli orecchi, i visceri? Se non le sentiamo innanzi, come facemmo a sentirle dopo? E se le sentivamo anche innanzi, perchè non ce ne accorgemmo? Rispondiamo anzi tutto all'ultime domande; poichè, risposto ad esse, rispondesi chiaro alle prime. Le parti del corpo sentivamo anche innanzi, ma non ce n'accorgemmo, perchè altro è sentire, altro *avvertire* che sentiamo e quindi aver coscienza chiara dei nostri sentimenti. Affinchè possiamo avvertire i nostri sentimenti è necessario ch' essi abbiano tal vivezza da cambiare lo stato nostro interiore, da produrre cioè nei nostri sentimenti una certa mutazione che chiami a sè l'attenzione nostra e ce ne renda accorti. Se noi facciamo passaggio da una temperatura d'aria ad un'altra temperatura superiore d'alcuni gradi, tosto ce ne accorgiamo, e forse proviamo una sensazione molesta. Se invece ci troviamo con altre persone in una stanza la quale va riscaldandosi fino a quel grado di

temperatura, non ci accorgiamo di quel calore e non diciamo che esso ci sia molesto. Non sentiamo forse in questo secondo caso il calore? Lo sentiamo, ma la mutazione essendo stata lenta e graduata, non vi ponemmo avvertenza. E quanti sentimenti non ci sono pressochè occulti perchè sono abituali e perenni, come il calore naturale del nostro corpo, la rivoluzione perpetua del sangue, il movimento perenne delle operazioni che avvengono entro il nostro corpo? Affermiamo perciò che fin dal primo istante della nostra vita abbiamo avuto il sentimento di tutte le parti del nostro corpo; sentimento che rimane inavvertito, perchè essendo perenne, non dà luogo a mutazione alcuna nello stato nostro interiore, e quindi non dà impulso ad osservarlo. Questo sentimento universale del nostro corpo è stato chiamato *sentimento fondamentale corporeo,* perchè è veramente il fondamento d' ogni sensazione particolare del corpo. Quantunque questo sentimento sia abituale e perenne, e però difficile ad essere avvertito, possiamo con un certo sforzo studiarci di avvertirlo in qualche modo. Se ci collochiamo in un luogo oscuro, lontani da ogni rumore, e standο immobili lungo tempo, cerchiamo d' evitare ogni sensazione, ogni imagine, ogni pensiero che tragga a sè la nostra attenzione, ci troveremo finalmente in tale stato, che ci sembrerà non aver più cognizione dei confini del nostro corpo, della collocazione delle mani, delle braccia e di tutte le altre parti del corpo. Posti così in uno stato, per così dire, anteriore ad ogni sensazione speciale, noi sperimenteremo ancora un sentimento universale, uniforme, equabilmente diffuso per tutto il corpo, che è appunto il sentimento fondamentale, o sentimento per cui l' *io* è unito al corpo organato.

La realtà di questo sentimento spiega ad evidenza il fatto delle sensazioni. L' uomo che sente il suo corpo con tal sentimento, lo sente in quello stato in cui il corpo si trova naturalmente. Se avviene che il corpo sia in qualche maniera mutato, o in una parte interna o in una parte esterna, anche dovrà sentire il corpo in questo

stato nuovo in cui fu posto da tal mutazione. Ad ogni mutazione del corpo nostro adunque corrisponde una mutazione del nostro sentimento, e quindi la sensazione può definirsi: una modificazione del sentimento fondamentale corporeo. Non dobbiamo però credere che col sentimento vitale o fondamentale, noi possiamo formarci l'imagine del nostro corpo, figurarci la sua grandezza, la sua figura, la disposizione delle sue parti varie. Il corpo nostro noi possiamo sentirlo in due maniere, o *soggettivamente* per mezzo del sentimento fondamentale e delle sensazioni speciali, oppure *oggettivamente*, colla vista e col tatto alla maniera medesima in cui sentiamo gli altri corpi. Quando noi assegnamo un luogo nel corpo alle sensazioni nostre, segnatamente alle sensazioni esterne, bisogna che abbiamo anche visto e toccato il nostro corpo, e abbiamo preso esperienza delle sue parti. Ora, come accade che quando abbiamo una sensazione diciamo d'averla avuta in quella data parte del corpo? Si noti che il sentimento fondamentale si espande in un corpo che ha dei confini, ma questi confini non sono sentiti da esso se non a condizione di sentire qualche cos'altro fuori della superficie medesima del corpo: esso però sembra indefinito, indeterminato. Per sentire i confini esterni del nostro corpo occorre che qualche oggetto produca in esso una mutazione che generi una sensazione; la sensazione allora ci fa apprendere i confini del corpo nostro in quel punto ove avvenne la mutazione; e mano a mano che sperimentiamo esterne sensazioni, veniamo avvertendo sempre più i limiti del corpo nel quale si diffonde il sentimento. Quando poi abbiam sentito e conosciuto il corpo oggettivamente, e sperimentato che a una data sensazione corrisponde una mutazione in una data parte del nostro corpo, possiamo assegnare il luogo alle nostre sensazioni. La difficoltà di assegnare un luogo ai piaceri o ai dolori interni deriva appunto da non sentire distintamente i confini delle parti interne del nostro corpo, e da non poterle osservare esternamente, mentre proviamo le sensazioni, come le parti esteriori del corpo nostro. Tutto ciò ci mostra il

falso dell' opinione di coloro che han sostenuto sentire l' uomo in una data parte del corpo, nel cervello, nel cuore, e poi riferire le sensazioni alle varie parti del corpo. Perocchè non potrebbe l' uomo riferire una sensazione che non avesse avuta; e se l'ha avuta, non la può riferire, ma solo la prova colà ov' è la cagione che l' ha prodotta. Inoltre si consideri che a voler riferire una sensazione ad una parte del corpo bisogna che questa parte sia stata già sentita; se no, qual ragione vi sarebbe di riferirla a quella parte? Per l' anima non esistono le varie parti del corpo se non dopo averle sentite; e però invece di dire che l' uomo riferisce le sensazioni sue alle diverse parti del proprio corpo, dobbiamo dire che le diverse parti del corpo si manifestano all' uomo mediante le varie sensazioni ch' egli sperimenta.

§ 5. — Come nel sentimento fondamentale si trova la radice delle tante e diverse sensazioni che proviamo, così nel medesimo sentimento è l' origine del piacere e del dolore corporeo, che dicemmo accompagnare ogni nostra sensazione. Sentire difatto, ma senza piacere nè dolore, sembra valere lo stesso che nulla sentire; secondo che avvertì Cicerone con queste parole: *Quisquis enim sentit quemadmodum sit affectus, eum necesse est aut in voluptate esse aut in dolore.* (De fin.) Nè si opponga che alcune sensazioni ci sembrano indifferenti, cioè nè piacevoli nè dolorose, giacchè ciò dipende dalla tenuità del piacere e del dolore di che van fornite, e che trae a sè la nostra attenzione molto meno delle altre proprietà delle nostre sensazioni, come l' attinenza loro colle cose, ad esempio, della sensazione del tatto colla forma del corpo toccato. Prova di ciò si è che le sensazioni interne le quali non hanno queste proprietà delle esterne sensazioni, ci appariscono sempre in qualche modo o piacevoli o dolorose. Se, difatti, una sensazione che ci pare indifferente cresce nel grado di vivezza, per esempio, la sensazione della luce negli occhi, tosto avvertiamo ch' ella è piacevole o molesta: ora chi avrebbe fatto mutar natura a questa sensazione, da indifferente cioè diven-

tare spiacevole o dolorosa, mentr' ella cambiò solamente di grado?

L'osservazione dei fatti ci rende manifesto perchè una sensazione sia piacevole e un'altra dolorosa. Noi sentiamo perennemente il nostro corpo in quello stato in cui la natura lo ha posto, organandolo e rendendolo atto ad esser sentito dall'uomo. Per esperienza sì interiore come esteriore sappiamo poi che ogni sensazione piacevole corrisponde nel corpo a una mutazione sua conforme al naturale suo organamento e all'ordine che la natura pose fra tutte le sue parti; laddove le sensazioni dolorose avvengono sempre per effetto di una mutazione corporea contro allo stato naturale o normale del corpo, e tendente ad alterarne l'ordinamento: ad esempio, reca dolore una malattia, ch'è disordine, e mena corruzione e risolvimento dei corpi; disordine produce nel corpo fuoco che abbrucia, e però genera dolore. Insomma il piacere è l'effetto d'una mutazione ordinata del corpo e può definirsi: un sentimento conforme a natura; il dolore è l'effetto di un particolare disordine corporeo, e può definirsi: un sentimento contrario alla natura. Può sorgere questa difficoltà: la medicina, che sanando riordini il corpo, perchè reca sensazione sgradevole? Perchè il corpo non è più nello stato normale o naturale, e quel disordine accidentale che la medicina porta, per la ragione dei contrari o dei simili riordina il corpo: ma se il corpo fosse in istato normale, la medicina, che dà sensazione sgradita, sarebbe anche dannosa al corpo medesimo. V'ha dunque fra il senso e il corpo sostanzialmente uniti, un'armonia naturale, e una corrispondenza d'ordine e di disordine accidentale, chè ordine è per sè il piacere corrispondente a ordine del corpo e a mutamento ordinato del corpo, e disordine è il dolore corrispondente a disordinato mutamento corporeo.

Ora può dimandarsi se il sentimento fondamentale sia per sè stesso piacevole e doloroso, o indifferente. A questa domanda rispondiamo tosto che egli non può essere indifferente, giacchè il sentimento della vita non può riuscire

indifferente a chi vive. Diciamo poi, ch' esso è naturalmente piacevole e non può non essere piacevole per le cose dette innanzi. Supposto che il sentimento fondamentale consista in un dolore, vorrà dire che il corpo nostro sarà in disordine perpetuo, la qual cosa produrrebbe la disunione delle parti, o la morte. Il disordine corporeo non può essere perenne e universale, ma bensì solamente intermittente e particolare, e però anche il dolore è accidentale e non mai essenziale al sentimento. Se nell' animale prevale lungo dolore, viene la morte; or che sarebbe se il dolore fosse lo stato naturale del sentimento? Pertanto come il disordine fa presupporre l' ordine, non potendo esser disunione ove non sia prima unione o attinenze, così il dolore presuppone il piacere; i dolori e i piaceri particolari presuppongono poi uno stato di piacere naturale che è per appunto la piacevolezza del sentimento fondamentale. Si può obiettare al solito che di tal piacevolezza non ci accorgiamo, e noi rispondiamo che non ce ne accorgiamo, finchè non siamo tratti ad osservarlo da qualche mutazione che avvenga in esso. Se però a uno dolga fortemente il capo e a un tratto cessi in lui questo dolore, ei s' accorge di trovarsi in uno stato di piacere, e si sente, come suol dirsi, rinato. Qual' è mai la cagione di tal piacere? Forse il dolore che cessò? No, perchè la cessazione del dolore avrebbe dovuto far rimanere quell' uomo in istato d' indifferenza, non mica di godimento. Egli nondimeno sente piacere, e questo piacere non può essere che parte della natural piacevolezza del sentimento fondamentale, innanzi inavvertita e da lui avvertita ora che uno stato accidentale doloroso è riuscito a svegliare l' attenzione di lui.

Per le cose dette siamo resi capaci di giudicare erronea l' opinione di quei filosofi che han detto consistere il piacere nella cessazione del dolore, talchè il dolore sarebbe lo stato positivo e il piacere lo stato negativo del senso. Noi abbiam veduto che il dolore non potrebbe esser mai lo stato naturale e primitivo del senso, e che il piacere derivato dalla cessazione del dolore non con-

siste in uno stato negativo del senso, ma sibbene nel piacere positivo che è proprio del sentimento fondamentale. Inoltre non ogni piacere particolare nasce in noi quando cessa il dolore, imperocchè il maggior numero dei nostri piaceri consiste in un che positivo aggiunto al piacere naturale e primitivo che accompagna la vita animale. I piaceri che si provano a gustare il sapore d'alcune vivande, a sentire l'odor grato dei fiori, a sperimentare la dolcezza d'alcuni suoni, e altrettali gradite sensazioni, non presuppongono un antecedente dolore e sono totalmente positive come le sensazioni dolorose a loro contrarie. D'altra parte, spesse volte proviamo dolore per la cessazione d'un piacere, come quando improvvisamente ci viene impedita o interrotta qualche azione che cagionava diletto ai nostri sensi, e tal dolore deriva dal desiderio di continuare quel piacere provato, il qual desiderio non essendo soddisfatto, ci produce dispiacere.

Da ultimo noteremo che l'esperienza ci manifesta essere in potere del senso animale di accrescere o diminuire fino a un certo grado la vivezza delle sensazioni, e quindi il piacere o il dolore che loro son propri, partecipando poco o molto colla sua attività a ricevere quei sentimenti. La qual cosa s'avvera massimamente nell'uomo, il quale col suo spirito può disporre i sensi a rendere vivo il piacere, come ad attenuare e render quasi nullo il dolore.

Capitolo Sesto.

DELLA PERCEZIONE SENSITIVA.

Sommario. — § 1. Come la sensazione esterna, esaminata in ogni suo aspetto, si manifesti alla coscienza essere certa relazione fra due termini, fra un che senziente da una parte e un che sentito dall'altra; e nel primo aspetto sia sentimento di piacere o di dolore, o sensazione propriamente detta, nel secondo aspetto sia *percezione*. — § 2. Ogni senso speciale percepisce un oggetto esterno. — Nella percezione sensitiva non c'è alcuna conoscenza dei corpi, ma solamente il senso dell'azione esercitata da' corpi. — § 3. Colla percezione si sente il nostro corpo oggettivamente. — § 4. Oggetti delle percezioni del tatto e delle percezioni della vista. — § 5. Oggetti

delle percezioni dell'udito, del gusto e dell'olfatto. — § 6. Distinzione più determinata della parte soggettiva e della parte oggettiva della sensazione esterna. — Oggetto comune ad ogni percezione è la *forza e l'estensione*. — Il modo con cui la forza apparisce a' sensi costituisce la sua *parvenza*, come il sapore, l'odore, e che sogliamo attribuire a'corpi. — § 7. La natura subiettiva di tale qualità fu veduta anticamente, e Galileo ristorò questa verità nei tempi moderni. — § 8. Che sieno adunque i veri oggetti della percezione sensitiva. — § 9. Criterio per distinguere le qualità primarie dalle qualità seconde dei corpi, e n'usò anche Galileo. — § 10. Definizione del corpo. — Le qualità primarie de' corpi sono costanti e danno luogo all'applicazione delle matematiche pure.

§ 1. — Dopo aver veduto come avviene il fatto della sensazione, dobbiamo tornare nuovamente col pensiero sulla notizia che la coscienza ce ne dà per chiarirne sempre più la natura. Fin qui ci siamo ristretti a esaminare un solo aspetto delle sensazioni, cioè in quanto elle sono modificazioni interiori, senza considerare i lor oggetti; e ciò abbiamo fatto pensatamente, per conformarci ai bisogni della mente che non può osservare più cose o più aspetti d'una cosa medesima allo stesso tempo, ma si considera una cosa dopo l'altra, con ordine debito, senza bensì perder mai di vista le relazioni d'ogni parte col tutto e delle cose fra loro.

Ricordiamoci che le sensazioni altre sono interne, cioè sperimentate nel senso per cagione d'una interna mutazione del corpo, altre sono esterne, cagionate cioè da una esterna mutazione del corpo nostro. Delle sensazioni interne noi abbiamo notizia molto confusa e imperfetta, e possiamo dire soltanto ch'esse ci appariscono fornite di piacere o di dolore. Se non sapessimo per istruzione che in noi vi ha certi visceri e certi organi deputati ad esercitare alcune operazioni che mantengono la vita, non saremmo neppur capaci di affermare che certi piaceri e certi dolori interni sieno prodotti da diversità di stati nei quali si trovano queste parti del corpo. Lasceremo pertanto in disparte questa sorta di sensazioni, per volgere il nostro pensiero all'esterne sensazioni, le quali ci danno materia a molte ed utili considerazioni.

L'esterne sensazioni gli uomini tutti dicono apparte-

nere a cinque sensi distinti: tatto, vista, udito, gusto, olfatto; e però le distingueremo in cinque classi, quanti sono i sensi esterni. Immaginiamoci ora d'essere nella cima d'un colle a veder sorgere il sole, e meditiamo sulla grata sensazione che in quel caso proveremmo. Dapprima è da distinguere l'impressione prodotta sugli occhi nostri dai raggi solari, e la sensazione che contemporaneamente sorge nell'anima: quella è un fatto meccanico, appartenente all'ordine delle cose materiali, questa è un fatto dello spirito. In tal fatto interiore v'è nulla da distinguere? Esaminando siffatta sensazione, la prima cosa che attrae l'attenzione nostra si è la vista d'un disco risplendente. La sensazione sperimentata non consiste però tutta nella vista del sole; essa è una parte della sensazione, e l'altra parte consiste nel sentimento degli occhi nostri, su' quali han fatto impressione i raggi solari. La sensazione perciò, benchè unica, ha un doppio rispetto, essendo due gli oggetti della sensazione, uno il sole e l'altro gli occhi affetti dal sole. Il sentimento degli occhi nostri non pare aversi da noi, quando vediamo qualche oggetto, perchè la nostra attenzione è volta tutta nel sentimento dell'oggetto a cagione della varietà e vivacità dei fenomeni esterni. Tuttavia vuolsi osservare che anche avanti l'impressione fatta dal sole, noi dovevamo sentire gli occhi nostri, come ogn'altra parte del corpo, col sentimento fondamentale. Data poi una mutazione degli occhi medesimi noi abbiamo dovuto sentirli in quello stato nuovo in cui gli ha posti la luce; e se non ci siamo accorti di tal sentimento, ciò significa che non fu molto viva la sensazione nè fu mosso il pensiero ad avvertirla: onde tal sentimento rimase inosservato, ma anche inosservato c'era. D'altra parte come avremmo potuto sentire l'atto della luce senza sentire gli occhi nostri per mezzo dei quali sentiamo la luce? Ciò è tanto vero, che se la forza dei raggi solari crescesse, noi sentiremmo dolore, e saremmo costretti a chiudere gli occhi o a volgerli altrove. Che cos'è questo dolore? Non è mica la vista che gli occhi han del sole, ma bensì quel senti-

mento che avevamo degli occhi nostri, il quale s'è reso a noi manifesto quando è cresciuto di forza, e ci ha fatto provare un dolore alquanto vivo.

Ciò che abbiamo detto delle sensazioni della vista, dobbiamo dirlo parimente delle altre sensazioni esterne. L'udito fa sentire il suono, ma ognuno distingue facilmente il senso del suono dal sentimento che abbiamo degli orecchi nostri, quando, ad esempio, venga a colpirli uno strepito o un grido

« Lacerator di ben costrutti orecchi. »

Col tatto parimente sentiamo gli oggetti materiali, ma chi non è capace di notare la differenza che corre fra la grata sensazione prodotta da una mano che dolcemente carezzi il nostro viso, e il sentimento della mano medesima che ci carezza? Anche i sapori e gli odori che si provano col gusto e coll' olfatto debbonsi distinguere dal sentimento che abbiamo della lingua nostra e delle nostre narici, com'è palese se un odore acutissimo e un sapore vivissimo giungono a modificare disordinatamente i sensi del gusto e dell' olfatto, producendo in noi una sensazione sgradita. Lo stesso odore e lo stesso sapore piacciono ad una persona e dispiacciono a un' altra, e alla medesima persona piacciono e dispiacciono in diversi stati del corpo e in diversi tempi della vita, quantunque queste diverse persone sieno concordi nel riconoscere la natura di tali odori e sapori, ad esempio la lor somiglianza con altri odori e con altri sapori, e la medesima persona riconosca che quell'odore e quel sapore ora grati al suo palato e alle sue narici son quel medesimo odore e quel medesimo sapore i quali altra volta le parvero disgustosi. È chiaro che quella parte di tali sensazioni rimasta invariata in diversi tempi, fra diverse persone, in diversi stati del corpo appartiene al sentimento dell' oggetto esterno, e la parte variabile è propria del sentimento degli organi corporei.

Bisogna dunque concludere che in ogni nostra esterna sensazione due sono i termini dell' atto sensitivo, uno la

mutazione del corpo nostro, l'altro l'oggetto corporeo che produce questa mutazione. In quanto sente la mutazione del nostro corpo, l'atto sensitivo può chiamarsi sensazione propriamente detta, in quanto sente l'oggetto esterno *percezione sensitiva:* l'una è la parte della sensazione che tutta riferiscesi a noi, e che si chiama però parte *subiettiva* della sensazione, l'altra riferiscesi a cosa fuori di noi stessi, e può dirsi parte *oggettiva* della sensazione.

§ 2. — Dalle cose fin qui dette si deduce che in ogni esterna sensazione noi percipiamo un oggetto distinto da noi; talchè mentre il toccare, l'udire, il vedere, il gustare, l'odorare sono le operazioni proprie di ciascun sensò, l'operazione del percepire è comune a tutte. L'essenza della percezione sensitiva sta tutta nel sentire un oggetto esterno, ossia nel ricever l'atto d'una forza straniera che ci modifica; nè dobbiamo credere che nel percepire sensitivo sia conoscimento alcuno dei corpi. In vero udire un suono, o gustare un sapore non inchiude conoscenza di sorta; e se noi all'occasione del percepire coi sensi conosciamo i corpi e giudichiamo che esistono e che cosa sono, arriva perchè l'uomo, oltre i sensi, possiede la ragione che è attività conoscitiva. Altrove determineremo in che il conoscimento si differenzia dal sentimento; ma ogni intelletto comprende che conoscere, vale sapere che sia una cosa, da che viene, come si distingue dalle altre e somiglianti; onde ognuno egualmente comprende che per mezzo della percezione sensitiva nulla conosciamo, perchè con essa non sappiamo che il corpo sentito abbia ragione di causa rispetto a' nostri sensi, nè che sia un corpo, nè che sia quel corpo anzichè altro corpo, nè come operi su di noi. Troviamo, sì, tanto in Aristotile e ne' suoi seguaci, quanto ne' buoni scrittori di nostra lingua e filosofi, come il Tasso, chiamata cognizione anco la percezione sensitiva; ma essi la chiamano *cognizione sensitiva,* distinguendola così dalla *cognizione intellettiva,* che sola ci rende nota la natura delle cose. Quindi par meglio, con filosofica proprietà, serbar nome di cognizione al solo atto intellettuale, com'oggi si fa da' filosofi più illustri. La

La vista non percepisce immediatamente il moto dei corpi, nè la grandezza o la distanza degli oggetti lontani; ma per esperienza sappiamo che uno percepisce la distanza e la grandezza dei corpi vicini. Che la vista percepisca le brevi distanze e la grandezza degli oggetti vicini, è un fatto incontestabile, perchè ogn'uomo vede il proprio corpo racchiuso da altri corpi, il che forma distanza di luogo, vede il principio e la fine d'un bastone, vede un piano inclinato, vede insomma una estensione luminosa, in cui è inchiusa così la grandezza come la distanza d'un corpo da noi. Quando adunque le distanze son brevi e fra l'occhio e l'oggetto veduto sono interposti altri corpi, sicchè fra essi v'abbia continuità d'estensione, la vista percepisce la distanza, perchè percepisce una estensione che riunisce la distanza. Or come mai la vista ha bisogno d'educarsi col tatto o col movimento per le distanze non brevi, e per gli oggetti sospesi in aria? Perchè manca la continuità d'estensione voluta, oppure non siam capaci a scorgerla per la sua lunghezza. In fatti i bambini sbagliano nei loro giudizi sulla distanza di oggetti un po' lontani e di oggetti sospesi in aria, come un lume, sicchè fanno dei moti colle braccia e colla persona non corrispondenti alla distanza di quegli oggetti; ma non sbagliano mai quando l'oggetto di piccola distanza è in continuità d'estensione fra l'occhio e il corpo veduto: ad esempio, raccogliendo qualche cosa da terra, pongono la mano dirittamente sull'oggetto.

Quanto al movimento dei corpi, alle distanze un po' lunghe, o quanto alla grandezza dei corpi lontani, occorre alla vista educazione; e questa come avviene? Sappiamo per esperienza di più sensi, cioè vista e tatto, che a ciascun grado di lontananza del medesimo oggetto corrisponde per lo più il medesimo aspetto, ma più piccolo o più grande secondo la maggiore o minore distanza dell'oggetto. Unendo per abitudine alle varie distanze percepite col senso del tatto ne' nostri moti, la grandezza apparente che corrisponde nell'oggetto veduto, giudichiamo, che l'oggetto è lontano, se ella è piccola relativamente

alle dimensioni ordinarie del corpo; e se ella è grande, che l'oggetto è vicino; se aumenta, che esso s'avvicina; se diminuisce, che esso s'allontana. In questo modo percepiamo altresì il moto de' corpi; moto che possiamo percepire anche dal vedere mutarsi la relazione di distanza che corre fra il corpo che si muove e gli altri oggetti immobili. Inoltre la maggiore o minore vivacità dei colori, la confusione o la distinzione delle linee, servono come segno fecondo ad istruirci sulla distanza e sul movimento del corpo veduto. La percezione della grandezza di corpi lontani è anco meno immediata della distanza loro e del loro movimento, perchè prima bisogna coi segni notati percepire la distanza dell'oggetto, e poi la grandezza sua, corrispondente all'aspetto che si scorge da quella distanza.

Dalle cose fin qui dette si deriva una spiegazione generale di tutte le apparenze della vista, dette *illusioni ottiche;* imperocchè esse dipendono da questo principio: data l'apparenza visibile, che è un segno, il pensiero si conduce alla cosa significata che alcune volte manca. Però c'inganniamo quando giudichiamo molto lungo un viale, perchè i cipressi che gli stanno ai lati vediamo andare sempre decrescendo, il che fu fatto ad arte, o quando giudichiamo che gli oggetti circostanti s'allontanino mentre siamo noi che ci moviamo, o quando si reputa rilevato e concavo un ornato d'una stanza che ad arte fu dai pittori co' chiari e gli scuri disegnato a parer tale. In tutti questi casi e somiglianti, non è la vista che c'inganna, perchè essa ci mostra quel che ci deve mostrare, ma è la ragione che s'inganna, col giudicare frettolosamente dai segni la cosa significata.

§ 5. — Anche l'udito ci pone in attinenza con gli oggetti che il tatto non percepisce, e che l'oscurità o un ostacolo qualunque frapposto tra noi e quegli oggetti toglierebbe alle percezioni della vista. Senza l'udito, la natura tutta quanta sarebbe muta per noi, e ci rimarrebbe nascosta una sorgente copiosa di dolci sensazioni e di utili conoscenze. Oggetto alle percezioni dell'udito è il suono, colle sue differenze di *forza,* di *tono,* di *tempera,* di *arti-*

colazione e di *direzione*. Per via poi d'un legame con le sensazioni del tatto e della vista, le sensazioni dell'udito c' istruiscono sulla distanza, luogo e natura degli oggetti. Ogni corpo infatti dà, percosso, un suo proprio suono, che si dice *tempera*, il qual suono è più o men gagliardo secondochè sia più o meno da noi distante; e poichè il suono viene a percuotere i nostri orecchi in una data direzione, e l'udito percepisce questa direzione, avviene che possiamo con tal percezione giudicare del luogo occupato dal corpo sonoro e della natura di questo. Spesso, è vero, c' inganniamo quanto alla natura, distanza e luogo dei corpi sonori, per cagione della somiglianza dei suoni, o della ripercussione che dicesi *eco;* ma la ragione sola s' inganna concludendo dai segni alla cosa significata, non il senso che ha veramente percepito quel grado di forza del suono, quella tempera sua, quella dirittura delle onde sonore.

Il senso del gusto non ci reca solamente piaceri, ma ci procura molti benefizi, servendo provvidamente alla conservazione della vita animale. Un cibo o una bevanda che abbia turbato le nostre operazioni organiche, ad esempio la digestione, per l'abuso che ne facemmo, prende per noi un sapore nauseante, quasi ad avvisarci d'essere altra volta più temperati. Durante il tempo d'una cattiva digestione, la natura in certa guisa ci avverte di non prendere alcun cibo, rendendo sgradito il sapore d'ogni vivanda. Dal sapore poi ci abituiamo a distinguere la natura di diversi corpi; ma oggetto immediato alle percezioni del gusto è veramente e solamente il sapore. Anche l'olfatto porge a noi, come il gusto, molti beneficii, cooperando alla scelta delle vivande sane, o a farci distinguere l'aria salubre dalla insalubre. L'oggetto immediato dell'odorato è l'odore, quantunque per la solita connessione con le percezioni degli altri sensi, mediante l'odore restiamo avvertiti qual natura s'abbia il corpo odoroso.

Da tutto ciò si deduce che nei sensi esterni s'hanno a distinguere due oggetti delle loro percezioni, l'uno *immediato*, l'altro *mediato*. Gli oggetti loro immediati sono la superficie tangibile, il colore, il sapore, l'odore, il suono

e le altre proprietà immediatamente percepibili di sopra notate; l'oggetto loro mediato si è la natura dei corpi, la loro figura, forma, solidità, lontananza, luogo, movimento e simili.

§ 6. — Facendo l'esame della sensazione, abbiamo distinto in essa una parte soggettiva e una parte oggettiva chiamata percezione corporea. Bisogna ora chiarire meglio e meglio determinare ciò che v'ha di soggettivo nella sensazione, e ciò che v'ha d'oggettivo. A riuscire in questo proposito, occorre tener presente al pensiero questo principio: tutto ciò che costituisce la sensazione esterna, considerata come modificazione del senso animale e non nel modo onde viene cagionata, è soggettivo, poichè siam noi proprio il soggetto della modificazione; tutto ciò che entra nel concetto della passività nostra, testimoniatoci dalla coscienza nel fatto della sensazione, si considera come oggettivo, poichè la passività è relazione ad una causa operante su noi. Seguendo questo criterio, ecco quali parti oggettive troviamo nella sensazione esterna, giusta ciò che depone la coscienza nostra: 1° Noi siamo consapevoli di esser nella sensazione passivi, cioè di soffrire l'azione d'un che da noi diverso, la qual cosa equivale a dire che noi col senso percipiamo una *forza in atto*. La forza è adunque la prima parte della percezione sensitiva; 2° La coscienza ci manifesta che le nostre percezioni terminano sempre in un che molteplice, ossia in un che *esteso*; e quindi l'estensione è la seconda parte della percezione sensitiva. Dalla forza e dalla estensione che sono le due principali proprietà degli oggetti percepiti, derivano molte altre proprietà, parimente oggettive, che noteremo più tardi. Intanto preme avvertire come la forza si riconosca a buon dritto essere oggetto della percezione dei sensi esterni, giacchè il corpo è per noi quell'entità che produce nel nostro senso alcune passioni, e quindi dev'essere nel corpo potenza di produrle: anzi devono esserci tante attitudini quante sono le specie di passioni che sperimentiamo per opera loro. Queste attitudini dei corpi derivano dalla intrinseca attività in cui consiste

l' essenza medesima del corpo, e sono determinate dagli effetti *soggettivi* che producono in noi, cioè il piacere o il dolore, le sensazioni dei suoni, dei colori e via discorrendo. Indi appunto sorge l' altra distinzione fra gli obbietti comuni a ogni senso, cioè i due mentovati; e gli obbietti proprj, o sensibili proprj, come l' odore all' olfatto e il colore alla vista. E, ancora, ci ha obbietti comuni a più sensi, non a tutti, come la grandezza e la distanza e la configurazione sono comuni alla vista e al tatto. Da questi obbietti comuni a più sensi nasce occasione d' inganno, quando non si paragoni a modo i segni sensibili d' un senso e dell' altro, e la loro virtù diversa: come l' Alighieri nel Purgatorio (Canto XXIX) finge aver preso per sette alberi d' oro i sette candelabri ardenti:

« Ma quando io fui sì presso di lor fatto
Che l' obbietto comun che 'l senso inganna
Non perdea per distanza alcun suo atto; »

egli corresse l' inganno, di che non fu cagione, ma occasione, la distanza e la simile apparenza.

Possiamo ora enumerar meglio le parti soggettive della sensazione. Il piacere e il dolore che sono i modi costanti delle nostre sensazioni, appariscono evidentemente soggettivi, giacchè consistono in uno stato del senso animale. Dicemmo già che oggetto alle percezioni del tatto è l' estensione tangibile, quello della vista è il colore, quello dell' udito il suono, quello del gusto il sapore, quello dell' olfatto l' odore; e perchè, dunque, abbiamo detto pocanzi che tali entità son effetti soggettivi della sensazione? È stato necessario affermare che gli oggetti delle percezioni dei nostri sensi esterni sono il sapore, l' odore, il suono, la luce, per non fare due distinzioni ad un tempo, cioè quella fra oggetti immediati e oggetti mediati della percezione, e quella che ora faremo fra l' oggetto vero e proprio della percezione e il modo con cui tale oggetto ci apparisce, cioè la sua *parvenza*. E valga il vero, non abbiamo noi anche ne' sogni l' apparenza di qualità sensibili, senzachè ei sieno corpi reali percepiti? Nel comune linguaggio i colori, i sapori, i suoni, gli odori sogliónsi

attribuire ai corpi, come fossero loro proprietà, e sogliamo dire: *questa pèsca è saporita questa viola è odorosa, la neve è bianca,* e somiglianti. Ella è bensì una comoda e abbreviata maniera di parlare; sicchè parlando in modo esplicito dovremmo dire: *questa pesca ha la proprietà di eccitare in me la sensazione d'un sapore gradito,* e dicasi lo stesso degli altri casi. Tutti poi, il volgo e i bambini stessi, interrogati opportunamente, sanno ben discernere la sensazione dei sapori, degli odori, dei colori, dalle proprietà corrispondenti nei corpi. Però se si dimanda a un fanciullo che mangi una mela: il sapore della mela è tuo? risponderà ridendo: che io sono una mela? E domandandogli poi: chi è che sente il sapore, tu o la mela? risponderà prontamente: son io che sento il sapore. E domandando a tutti gli uomini se, tolti gli occhi, gli orecchi, la lingua, ci sarebbero più i colori, i suoni, i sapori, ne avremmo da tutti risposta negativa.

Tali qualità che s'attribuiscono ai corpi son adunque nostre sensazioni, e poichè le sensazioni son fatti passivi, seguita che nei corpi devonsi trovare le proprietà materiali corrispondenti a quelle sensazioni. Quindi si spiega la diversità dei gusti, il diverso giudizio nel pregio di quelle qualità, secondo le persone diverse e le diverse condizioni organiche e interiori nelle quali vengon provate. Quel che diciamo dei suoni, dei colori, dei sapori, degli odori, dobbiamo parimente dire del caldo e del freddo, che sono stati del soggetto senziente, e non già proprietà dei corpi, come potrebbero far credere l'espressioni seguenti: *l'aria è molto fredda, questo corpo è caldo,* e simili.

§ 7. — La natura soggettiva di siffatte qualità, nel linguaggio comune attribuita ai corpi, fu veduta in ogni tempo. Anche Lucrezio nega ai corpi il suono, il freddo, il caldo, il sapore, l'odore in questi versi:

« *Sed ne forte putes solo spoliata calore*
Corpora prima manere, etiam secreta teporis
Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis
Et sonitu sterile, et succo ieiuna feruntur
Nec iaciunt ullum proprio de corpore odorem. »

Nei tempi moderni Galileo ristorò quest'antica e propria dottrina. Nel *Saggiatore* scrive: « Che nei corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini, movimenti tardi e veloci, io non lo credo. E stimo che, tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti; ma non già gli odori, nè i sapori, nè i suoni, li quali, fuor dell'animal vivente, non credo che sieno altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillagine, rimosse le ascelle e la pelle intorno al naso. » Lo stesso poi va dicendo del freddo e del caldo: « Dico che inchino assai a credere che il calore sia di questo genere e che quelle materie che in noi producono e fanno sentire il caldo, le quali noi chiamiamo con voce generale fuoco, sieno una moltitudine di corpicelli minimi in tale e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità; li quali incontrando il nostro corpo, lo penetrino con la lor somma sottilità, e che il loro toccamento, fatto nel loro passaggio per la nostra sostanza e sentito da noi, sia l'affezione che noi chiamiamo caldo, grato o molesto, secondo la moltitudine o velocità maggiore di essi minimi che ci vanno pungendo e penetrando.... Ma che oltre la figura, moltitudine, moto, penetrazione o toccamento, sia nel fuoco altra qualità; e che questo sia caldo, io non lo credo altrimenti, e stimo che questo sia talmente nostro, che rimosso il corpo nostro animato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice vocabolo. » (*Prose scelte,* ordinate da A. CONTI, Cap. 23.) E veramente i colori, non hanno di materiale, secondo la fisica, se non che il movimento d'un corpo che si chiama luce; i suoni non hanno di materiale se non che la vibrazione dell'aria; gli odori e i sapori consistono, dal lato materiale, in una dissoluzione dei corpi. Ora, il movimento, le vibrazioni, le chimiche scomposizioni, possono essi confondersi col suono, col colore, col sapore, coll'odore?

§ 8. — Quali sono adunque gli oggetti veri nei quali terminano le percezioni della vista, dell'udito, del tatto,

del gusto, dell' olfatto, se non sono i suoni, i sapori, gli odori, il freddo o il caldo? Sono per appunto le *forze* collegate fra loro in una *estensione*, corrispondenti a tali nostre sensazioni. Forza ed estensione, ecco l' oggetto comune ad ogni percezione, quantunque tale oggetto comune *apparisca* in modo diverso ai diversi nostri sensi del gusto, del tatto, dell' olfatto, dell' udito e della vista. Però ben diceva Tommaso Reid: vedere, udire, toccare, gustare, odorare, sono le operazioni proprie a ciascun senso; *percepire* esprime ciò che è comune a tutti.

Nel senso del tatto si distingue molto bene la *parvenza* dell' *estensione*, parvenza soggettiva, dalla forza di un essere esteso che è l' oggetto della percezione. E di fatto, sentesi chiara nel tatto la resistenza de' corpi; e, poi, qualunque sia l' apparenza sensibile dell' estensione al tatto, si percepiscono immutabili le quantità o misure dell'esteso, e quindi le sue attinenze. Ma non con ugual chiarezza riesce distinguere queste due parti nelle altre quattro specie di sensazioni. E ciò deriva da non aver sempre la vista, e anche meno l' udito, il gusto e l' odorato, tali oggetti immediati, dei quali possa osservarsi distintamente la grandezza e la forma, proprietà che danno chiara e distinta percezione dell' oggetto esteso. Ma sebbene tal percezione non sia chiara e distinta, non può essere che non abbia a oggetto la forza e l' estensione, perchè ogni nostra esterna sensazione ci si manifesta alla coscienza come passività, e quindi ogni esterna sensazione ha un lato *oggettivo*, e vale a dire ci mena fuori di noi a percepire un oggetto da noi diverso.

Raccogliendo pertanto le minute osservazioni fatte sin qui nelle sensazioni esterne, concluderemo: 1° in ogni sensazione esterna l'attinenza col termine sentito in atto fa la *percezione;* 2° l'attinenza col soggetto senziente fa l'*apparenza;* 3° quest' attinenza considerata come rispondente o no all' ordine interno di natura fa il *piacere* e il *dolore*.

§ 9. — È dunque falsa l' opinione di coloro che affermano il solo tatto portarci fuora di noi, e gli altri sensi non essere a ciò capaci se non per l' abitudine di con-

giungere le loro sensazioni alle percezioni del tatto. Difatti noi sappiamo che i bambini innanzi l'abitudine del tatto, volgono la loro testa verso gli oggetti luminosi e verso i suoni che li colpiscono. Non è però da tacere la celebre distinzione delle qualità *prime* e *seconde*, restringendola a quel significato nel quale soltanto ell'ha valore. Chiameremo qualità prime dei corpi quelle proprietà essenziali, delle quali non possiamo spogliare i corpi senza distruggere il loro concetto; ad esempio, chi negasse ai corpi l'estensione, gli annullerebbe e noi ne perderemmo affatto il concetto. Qualità seconde dei corpi chiameremo quelle proprietà che hanno essi di produrre in noi le sensazioni dei calori, dei sapori, del caldo, del freddo, dei puzzi, degli odori; perocchè un corpo può avere queste proprietà ed esserne privo, e tuttavia esistere: può essere un corpo odoroso o senza odore, sapido o insipido, e aver sempre la natura di corpo. Il qual criterio per distinguere proprietà primarie da secondarie nei corpi, fu usato anche da Galileo nel libro citato: « Ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o in quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poca o molta, nè per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma che ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata. »

Tutte queste parvenze delle cose esterne, o qualità sensibili dei corpi, più distintamente e nitidamente si percepiscono quanto è maggiore e più durevole la intensità del senso a cooperare attivamente a tale operazione. Questo spiegamento di più vigore nel soggetto sensitivo a fine di percepire più distintamente e vivamente i corpi potrebbe chiamarsi *attenzione sensitiva* ed *osservazione sen-*

sitiva; e le lingue dei popoli la significano con vocaboli speciali. Così quando questa attività è molta non si dice *vedere* ma *guardare,* non *udire* semplicemente ma *origliare* o *ascoltare,* non *gustare* soltanto ma *assaporare,* non *odorare* e *toccare* ma *fiutare* e *tastare.*

§ 10. — Che è dunque il corpo? Il corpo, abbiam detto, è per noi quel soggetto che cagiona nella nostra sensitività molte e diverse passioni, e quindi se noi vogliamo definirlo, bisogna che fondiamo la nostra definizione sulle qualità primarie che sono oggetto d' ogni percezione corporea. E poichè l' efficacia e l' estensione sono le proprietà principali delle quali dev' andar rivestito ogni corpo, potremo però definire il corpo, unione di *forze che compongono una estensione.* Dall' essere il corpo un che esteso derivano molte altre proprietà primarie come la *figura,* il *numero,* la *divisibilità,* l' *impenetrabilità,* la *mobilità* o simili. Quanto alla mobilità s'avverta com' ella sia proprietà derivante sì dall'attività e sì dall'estensione, giacchè il moto d' un corpo è effetto della forza ond' esso è fornito, e se usiamo definire il moto, il passaggio d'un corpo da un punto a un altro dello spazio, ciò sta ad indicare il moto solamente nei suoi effetti relativi allo spazio formato dai corpi.

Quantunque queste qualità primarie riducibili alla estensione abbiano apparenze sensibili, mutabili, e senza la scorta dei sensi non possano concepirsi, rimangono nondimeno costanti le percezioni di *quantità* nell' esteso e nel moto; laddove le qualità secondarie son determinate nel quale e nel quanto dalle differenti affezioni del senso. Per quel lato invariabile della quantità appunto sono possibili le matematiche pure e le loro applicazioni ai corpi. Nè solo gli oggetti delle percezioni del tatto, ma anche quelli delle altre percezioni si possono sottoporre a leggi matematiche per questa loro qualità invariabile del numero e dell' estensione. Così la luce (che pure in sè non si sa che sia) e il suono possono sottoporsi a leggi matematiche, e danno luogo difatto a due scienze dette fisico-matematiche, cioè l' ottica e l' acustica.

Capitolo Settimo.

DELLA FANTASIA.

Sommario. — § 1. Sensazioni rinnuovate, o imagini e fantasmi. — La differenza fra sensazione in atto e imagine sta nella presenza o assenza dell' oggetto percepito. — § 2. Le cagioni che risvegliano le sensazioni passate sono nel corpo, nel senso stesso e nell' intelletto. — Il rinnovamento di sensazioni passate all' occasione di sensazioni presenti deriva dall' unità dell' oggetto percepito. — Come tal rinnuovamento sia necessario alla vita dell' animale. — § 3. Accozzi delle imagini nel sonno. — Sogno animale. — § 4. Non si rinnuovano mai le percezioni sensitive, perchè manca l' oggetto esterno. — L' assenza dell' oggetto sensibile ci fa avvertire la natura soggettiva delle imagini e dei sogni. — § 5. Del sogno dell' uomo e delle cagioni che lo dispongono. — § 6. Stati diversi del sonno. — Dormiveglia. — Sonniloquio. — Sonnambulismo. — § 7. Sonno artificiale o *ipnotismo*.

§ 1. — L' osservazione attenta che ha scoperto i fatti sin qui esaminati, non tarda a scoprire altri fatti appartenenti al senso animale e che si producono passivamente in noi, vale a dire per occasione di qualche stimolo che ecciti il senso nostro corporeo. Chi non sa la differenza che passa fra il sentire realmente l' azione dei corpi, percependo le loro qualità, e l' *imaginare* queste loro medesime qualità e insieme con esse il piacere e il dolore che provammo nel sentirle? Imaginare un palazzo, una torre, una valle fiorita, un' armonia di suoni, il rombo del tuono, lo squillar delle trombe ognuno sa esser ben diverso dal vedere veramente quegli oggetti, dall' udire realmente quei suoni e quel rumore. Anche un sapore, un odore, un piacere e un dolore corporeo, or sono in noi sensazioni in atto, or come simulacri di sensazione. L' uomo dato ai piaceri della tavola imagina il piacere delle vivande avanti che sieno imbandite sulla mensa. L' animale medesimo quando ha fame o sete, ci mostra d' imaginare, come noi il cibo e l' acqua, e innanzi di cibarsi o di dissetarsi ci dà segno che imagina il piacere altre volte provato, perchè al solo vedere il cibo o l' acqua corre e salta lietamente. Questi fatti interiori si chiaman da tutti *imagini* o *fantasmi*, quasi apparenze o simulacri

delle sensazioni provate altra volta. Che le imagini non siano sensazioni nuove, almeno sott'ogni aspetto, ognuno può agevolmente persuadersi con la più facile osservazione. Sarebbe, infatti, mai possibile che alcuno vedesse in fantasia la torre di Giotto se non l'avesse mai veduta o non l'avesse mai sentita descrivere? Imperocchè se riuscisse taluno a rappresentarsi interiormente un oggetto non mai veduto, aiutandosi colla descrizione che altri a lui ne abbia fatto, non per questo potrebbe dirsi che la sua interna visione fosse per ogni rispetto un fatto nuovo; chè almeno gli elementi co'quali si compose quell'imagine dovrebbero consistere in sensazioni realmente sperimentate. In vero, chi fosse stato privo fin dalla nascita di qualche senso, come della vista o dell'udito, non riuscirebbe a rappresentare a sè stesso mai alcun colore o alcun suono. Quindi ne inferiamo che le sensazioni attuali da noi sperimentate non scompariscono totalmente dal nostro spirito, e che rimangono entro di noi pronte a risvegliarsi quando sieno date le occasioni opportune.

Che cos'è pertanto ciò che distingue la sensazione attuale dalla imagine sensibile? L'osservazione scuopre che la differenza sta nella *presenza* o *assenza* dell'oggetto sensibile, imperocchè in ogni sensazione attuale esso è presente, e manca sempre nella sensazione rinnovata. Se io, ad esempio, vedo aprire un limone, nasce in me l'imagine del sapore acre che quello produce realmente in chi lo sente. Può dirsi che in tal caso sia presente al senso del gusto il suo proprio oggetto sensibile? No, perchè il limone è solo presente al senso della vista, ossia: è solamente oggetto veduto. Eppure quel sapore si risveglia in me. Certamente, se io non avessi mai assaporato un limone, l'aspetto di esso non sarebbe stato capace di destare in me il sentimento del suo sapore; ma poichè altra volta ne gustai, ora s'è risvegliato in me quella sensazione indipendentemente dall'azione dell'oggetto, ossia nella sua assenza.

§ 2. — Quali sieno poi le cagioni che rinnuovano le sensazioni altra volta sperimentate va ricavato dal fatto.

Ora, l'esperienza ci ammaestra che alcune volte si svegliano entro di noi i fantasmi per dato e fatto nostro; e noi siamo consapevoli di potere a nostro talento rappresentarci in modo imaginario l'estensione e le figure dei corpi, i colori, le fragranze dei fiori, il sapore dei cibi. Altre volte invece si ridestano indipendentemente dal nostro talento e nostro malgrado ancora; nel quál caso la cagione delle nostre imaginazioni vuolsi riporre o nello stato del corpo nostro che eccita i sensi a tale rinnovamento, o nello stimolo recato a' sensi da alcune sensazioni attuali, o finalmente nello stimolo d'un pensiero che sveglia una sensazione. Altrove troveranno luogo più opportuno altre osservazioni quanto alle cagioni dello stimolo materiale, del pensiero che sveglia le sensazioni e della volontà che le rieccita. Ognuno è consapevole che avviene in sè stesso quotidianamente il fatto di cui discorriamo, vale a dire che le imagini si ridestano in compagnia delle sensazioni presenti. La fragranza d'un liquore delizioso sveglia il fantasma del sapore grato che provammo nel gustarlo; il canto d'un ùccello sveglia in noi l'imagine dell'uccello veduto; la vista d'uno strumento suscita interiormente il fantasma del suono che abbiamo più volte udito. In questi fatti si trova una sensazione presente che sveglia una sensazione passata, la sensazione dell'odore rinnuova quella del sapore, la sensazione presente dell'udito riproduce la passata della vista, la sensazione presente della vista rinnuova la sensazione dell'udito. La ragione di tal fatto sta nell'unione che avviene delle sensazioni entro l'interna sensitività, quand'esse sono sperimentate contemporaneamente; onde poi, se una di esse si riproduce realmente, si riproducono anche le altre ma solo in modo imaginario. Percependo, ad esempio, una pèsca con più sensi uniamo naturalmente nel senso animale sensazioni del gusto, della vista, dell'odorato e del tatto; talchè se un'altra volta rivediamo soltanto quella pèsca, o solamente ne risentiamo l'odore, anche si risveglieranno le altre sensazioni sperimentate quando la prima volta percepimmo quell'oggetto. Tal

naturale unione delle sensazioni e rinnovamento loro fantastico, abbiamo veduto esser necessario affinchè colla sola vista possiamo conoscere la forma d'un oggetto, la sua distanza, il suo movimento, o col solo udito conoscere la natura del corpo sonoro, il suo luogo e la sua distanza; perocchè in questi fatti s'aiuta ciascun senso della cooperazione degli altri sensi. La ragione poi della unione delle sensazioni sta nell'unità dell'oggetto percepito che rende unica la percezione sensitiva, talchè mentre tutte quelle sensazioni son varie e di specie diverse, si riferiscono a un solo oggetto, sentito con unità di percezione. Tale unità di percezione è la ragione del fatto che nello stato normale con due occhi si vede lo stesso oggetto, e con due orecchi si ode lo stesso suono; quantunque con tutti due gli organi sentendo l'oggetto, la sensazione sia più gagliarda che quando è sentita con un organo solo. Nello stato non normale in cui sia posto alcuno degli organi che in noi son doppi, si percepisce sempre lo stesso oggetto, ma con diversità di modi, e però si dànno doppie apparenze; come se stravolgiamo gli occhi nel guardare o se accavagliamo i diti toccando una pallottolina, che allora par doppia.

Anche l'animale il quale, per sentenza universale, partecipa della vita del senso corporeo, è capace d'imagini e di fantasmi. Mancando l'animale d'intelligenza, giusta il senso comune, non può rinnovare le sensazioni passate volontariamente o per occasione di pensieri, come l'uomo, ma solamente per cagione degli stimoli corporei e dell'unione di sensazioni presenti con sensazioni passate. Di quest'ultimo fatto abbiamo esempio nel destriero assuefatto alle battaglie, in cui l'odore della polvere da cannone, risveglia le sensazioni tutte del campo, e, quasi egli udisse il fragore delle armi, nitrisce, tende gli orecchi e drizza il crine. Altro esempio l'abbiamo nel cane battuto una volta dal suo padrone, e che vedendo altre volte il bastone alzato sopra di sè, fugge via precipitoso, perchè quella vista rinnuova in esso le sensazioni dolorose delle percosse avute. Innumerevoli esempi potrebbero re-

carsi di questo fatto segnalato, imperocchè può dirsi che la vita dell' animale tutta quanta è regolata dal rinnovamento delle imagini in compagnia delle sensazioni presenti. Quando l' animale ha fame o sete, prova un sentimento molesto che si sveglia in esso per l' imagine dei cibi e delle acque; questa imagine sveglia a sua volta il fantasma dei luoghi che l'animale percepì insieme coi cibi e colle acque, e per tal modo va in cerca di ciò che gli bisogna. Per la medesima cagione fugge i pericoli, le cose e gli altri animali a lui nocivi al solo vederli, al solo udirli, al solo fiutarli; in tal maniera provvede alla conservazione di sè stesso e della specie. La fantasia dell' uomo non serve solamente alla conservazione della vita animale, ma serve altresì grandemente all' intelligenza nel conoscere il vero e ammirare il bello.

§ 3. — I fatti considerati fin qui avvengono in quello stato della vita che si chiama *veglia*. Essi però non avvengono solamente nella veglia, ma anche in quello stato fisico morale in cui sta l' uomo ogni giorno per qualche tempo, e che si chiama *sonno:* in questo stato il rinnovamento delle imagini prende il nome di *sogno*. A produrre il sogno dell' uomo cooperano tanto i fatti del senso quanto i fatti dell' intelligenza, e però quelli soli non bastano a spiegarlo interamente. Tuttavia anche nel sogno dell' uomo il senso ha la parte maggiore, e qui può considerarsi giacchè il sogno può avvenire pel solo fatto del rinnovamento fantastico: tanto è vero che gli animali, privi d' intelligenza, sognano pure essi, dormendo. Il sogno animale pertanto è una particolare riproduzione della vita sensitiva, cioè una vita fantastica non accompagnata dall' esercizio dei sensi esterni, e in cui, eccetto alcuni casi, cessa il dominio della spontaneità animale sopra le membra. In vero, se avvenissero atti spontanei dell' animale che sogna, essi rimarrebbero senz' effetto, perchè impediti di uscire ad esterne operazioni.

Ora corre una certa differenza fra l' operar della fantasia nella veglia, e l' operar suo nel sonno; perocchè nella veglia d' ordinario la riproduzione dei fantasmi av-

viene con quell'ordine stesso nel quale furono sperimentate le sensazioni; nel sogno per contrario esse prendono di solito un ordine nuovo, s' intrecciano, s'accozzano stranamente, compaiono, scompaiono, s' alterano, si trasformano in guisa bizzarra e stravagante. Anche il divario fra la veglia e il sonno sta in ciò, che nel sogno le sensazioni passate si rinnovano spesso con vivezza maggiore di quella con che le sperimentammo; talchè a chi sogna sembra vedere realmente oggetti deformi e spaventosi, correre pericoli, o prova sentimenti penosissimi che lo fanno svegliare tutto in sudore e coll' ansia nel cuore. Gli animali pure provano gli stessi sentimenti, e i cani, senza svegliarsi, gli udiamo abbaiare. Il qual maggior vigore di rinnovamenti fantastici dee per fermo recarsi massimamente all'essere nel sonno raccolta la vita sensitiva nella sola fantasia. Che altresì opera con maggior vigore ed ampiezza fra le tenebre, in solitudine e nel silenzio, che alla luce e fra i rumori, giacchè allora mancano tutti quegli stimoli che esercitano la loro efficacia sui sensi esterni.

§ 4. — Preme ora notare una cosa di molto rilievo, perch' essa determina esattamente il campo e i confini dell' operazione fantastica, e che scende dalle cose già dette; vale a dire che in nessun caso, sì nella veglia sì nel sonno, non può la fantasia rinnovare le percezioni sensitive. Tal cosa è posta fuor di dubbio dal saper noi distinguere con molta prontezza e facilità l'operare fantastico del senso dall'operazione del senso determinata per la presenza degli oggetti reali. Diremo, dunque, al fantasma non corrispondere mai l' oggetto materiale, mentre la percezione sensitiva consiste nell' afferrare col senso un oggetto materiale; indi l' impossibilità di riprodurre interiormente le percezioni sensitive, e la differenza grande che troviamo fra il percepire e l' imaginare soltanto. Molti hanno detto che l' imagine si distingue dalla sensazione in atto perchè è più tenue di questa. Ma ciò non è conforme alla esperienza, la quale, come abbiamo avvertito, ci mostra che le imagini sono spesso più vive delle sensazioni pre-

senti. E qui si noti un progresso d'osservazione in coloro che, veduto ciò non essere conforme alla esperienza, hanno esaminato più diligentemente questo fatto, interrogando la coscienza, e hanno trovato che la differenza dipende senza dubbio dalla mancanza dell'oggetto reale. E veramente che per assomigliare la sensazione presente manchi all'imagine qualche cosa tutti sentono e sanno, perchè s'avvedono che, pure se più vivo della sensazione presente, il fantasma non è identico a quella. Si avverta che quantunque l'uomo colla sua ragione possa riflettere sulla natura diversa delle sensazioni e delle imagini, tuttavia pur al solo senso elle appariscono diverse; quali cioè sono naturalmente. Di che ci dà prove manifeste ogni animale il quale senza ragionamento alcuno le distingue, e opera all'occasione del rinnovamento delle sensazioni, diversamente da quando opera sperimentando sensazioni reali. Ad esempio, il cane che vede uscire alla caccia il suo padrone, saltella gaiamente e corre di qua e di là, ma non va mica ad abboccare la preda, ciò che dovrebbe fare se il rinnovamento delle sensazioni provate altra volta fosse simile al fatto delle sensazioni presenti. Nello stato di veglia noi ci accorgiamo con facilità della natura di nostre imagini, giacchè abbiamo luogo di compararle colle percezioni sensitive; e inoltre perchè sovente ci poniamo da noi a fantasticare, e con un certo sforzo interiore cerchiamo di chiuderci all'efficacia degli oggetti esterni, raccogliendoci in noi stessi. Nel sogno per contrario, non avendo alcuna sensazione in atto e non potendo fare alcun confronto fra le imagini e le percezioni, paiono tanto veri e reali gli oggetti, le persone e i fatti sognati, che spesso l'uomo, come dice Dante, sognando desidera sognare. Appena svegliati però, e ricominciato l'esercizio dei sensi esterni, facilmente riconosciamo la natura fantastica dei nostri sogni, massime se sono strani e inverosimili. Tanto più prontamente li riconosciamo per fatti fantastici, se i nostri sogni furono strani e inverosimili; ma non è a dire, come alcuni hanno opinato, che i sogni si riconoscano dall'uomo per cose imaginate, solamente per la

stravaganza e incoerenza loro. Dalle cose dette apparisce l'erroneità di tale opinione; imperocchè essa verrebbe a dire che un sogno verosimile e conciliabile coll'andamento dei fatti della vita nostra sarebbe reputato un fatto vero, talchè se un medico, ad esempio, fosse svegliato una notte e chiamato a porgere i beneficj dell'arte sua ad un ammalato, e la notte appresso sognasse di far la medesima cosa, non potrebbe mai disingannarsi e si ostinerebbe a chiedere il prezzo di due visite. Lo stesso delirio e la stessa mania, che sembrano aver somiglianza perfetta colla vita reale ed esterna, ne diversificano appunto perchè anche in esse manca ogni percezione. Però il delirante e il maniaco possono ritardare e qualche volta dissipare totalmente il delirio e la follia che loro sovrastano, unendosi con molta intensione agli oggetti percepiti, cioè cercando d'esser tratti fuori di sè stessi con la vigoria di percezioni continuate.

Concludiamo adunque che la fantasia non può mai riprodurre le percezioni sensitive, che son la parte oggettiva delle sensazioni; perchè la percezione consiste nella relazione fra il senso e un oggetto sentito in atto, il quale manca in ogni imagine. La fantasia può solo rinnovare la parte subiettiva delle sensazioni la quale consiste nel piacere e nel dolore, e anco la parte fenomenica, parimente subiettiva, consistente nella parvenza dell'estensione, dei colori, dei sapori, degli odori, del freddo, del caldo, e somiglianti. Poichè all'occasione del rinnovamento delle imagini noi proviamo piaceri o dolori; ad esempio, prova un senso di ribrezzo chi s'imagina un rettile velenoso passar sulle membra; dobbiamo perciò distinguere imagini o fantasmi che sono sensazioni avute e ridestate, dalle *sensazioni fantastiche* consistenti in piaceri e dolori, generati da fantasmi.

§ 5. — Se a produrre il sogno animale basta la sola fantasia, o se, per meglio dire, essa sola lo produce, lo stesso non è a dire del sogno umano, in cui può scorgersi altresì manifestamente l'opera dello spirito. Non è

nostro intendimento esaminare le opinioni esposte dai filosofi su tal materia, chè usciremmo dai confini del nostro soggetto; nè questo sarebbe il luogo opportuno per discutere quanto e con quali operazioni concorra l'intelligenza a produrre i sogni dell'uomo. Però ci restringeremo a notare come i fatti palesino non esser totalmente sopita l'intelligenza nel sonno ed essere sveglia in molta parte, quantunque nel maggior numero dei casi manchi l'armonia che deve correre fra le sue operazioni. La coscienza, ad esempio, non è inoperosa nel sogno, perchè se non prendessimo coscienza dei nostri sogni quand'essi avvengono, non ce ne potremmo poi rammentare. Avviene poi che, sognando, si facciano alcuni atti cogitativi co' quali si giunge non di rado a scoprir certe verità, come se fossimo in piena veglia, e si sa che il celebre matematico Frisi scioglieva, dormendo, qualche problema che nella veglia avea indarno tentato risolvere. Vuolsi però avvertire che in questi casi l'atto cogitativo appartiene a quelle operazioni intellettuali delle quali s'è acquistato abito, e che spesso si fanno senza riflettere molto coll'aiuto di segni sensibili, come sarebbero le cifre. Quanto alla volontà, v'è chi assicura essere affatto inattiva nel sonno, talchè quando sognamo di fare sforzi per parlare o per fuggire non si riproduce da noi che il sentimento delle determinazioni altra volta fatte; altri poi opinano che avvengano veramente risoluzioni della volontà, ma restino inefficaci, essendo sospeso nel sonno il potere della volontà sul nostro corpo. Ad esempio, la durata maggiore o minore del sonno sembra per certo modo dipendente in qualche congiuntura dalla volontà, fatto che non potrebbe avvenire se l'esercizio della volontà cessasse del tutto nel sonno. Chiaro è bensì non esser nel sonno liberi delle nostre risoluzioni e dei nostri pensieri, e però non aversi morale imputabilità circa le cose che sognamo di fare; non liberi, poichè manchi pieno esercizio di ragionare sui partiti da prendersi.

Le disposizioni dello spirito e del corpo hanno effica-

cia grandissima nei sogni nostri. Più facilmente si sognano le cose provate e pensate di fresco che le cose sperimentate molto tempo prima, e più facilmente e più frequentemente si sognano le cose che ci preoccupano di continuo e alle quali abbiamo affetto vivo e perenne. Però scrisse acconciamente il Metastasio:

> « Sogna il guerrier le schiere,
> Le selve il cacciator,
> E sogna il pescator
> Le reti e l'amo. »

Se prendesi sonno dopo un gran pericolo, da cui ci siamo liberati a fatica, il sonno riman turbato, e sognamo di essere in pericolo, o d'annegare o di cadere in precipizi, sicchè ci svegliamo spaventati. Una gran disgrazia, da cui l'anima è stata profondamente commossa, eccita il fantasma di simili infortuni. Quanto alle disposizioni del corpo, scrive lo Stewart, che un suo amico non sentendosi bene si coricò in letto e si pose fra'piedi una boccia d'acqua calda, e quindi sognò di salire il monte Etna, e di trovare il suolo che calpestava d'un calore insoffribile. La sovrabbondanza di alcuni umori eccita alcuni sogni anzichè altri; come un idropico sogna acque, fontane, uno di temperamento sanguigno sogna battaglie o incendi. La posizione stessa in cui dormiamo, se è disagiata, può contribuire molto a eccitare sogni spaventosi. Alcune volte, è da avvertire finalmente, qualche sensazione presente si mescola nella fantasia del dormiente ai fantasmi componenti un sogno, oppure produce da sè un sogno col destare altri fantasmi di natura simile. Così, pronunciando agli orecchi di uno che dorme il nome d'una persona a lui nota, in modo però da non svegliarlo, facilmente egli farà un sogno in cui quella persona entrerà come parte principale.

§ 6. — I fatti osservati hanno luogo quando il sonno è profondo, vale a dire quando il senso è chiuso affatto all'atto degli oggetti esterni, e l'attività del senso e la volontà hanno perduto il dominio che tengono sul

corpo durante la veglia. Ci sono bensì altri stati nei quali il senso è più o meno schiuso all'atto degli oggetti esterni, come la *sonnolenza* e la *dormiveglia.* A questi stati corrispondono altri stati nei quali il dormiente non ha affatto perduto il dominio delle membra; ma lo conserva sopra alcune: ad esempio, chi sognando mena le braccia e le gambe, chi parla, chi cammina. *Sonniloqui* si chiamano coloro che, dormendo, parlano, e *nottambuli,* coloro che, dormendo, camminano. I sonniloqui non solo parlano con sè stessi, sognando, e con persone imaginarie, ma persino con persone reali alle cui domande rispondono. In quest'ultimo caso, è vigile il senso dell'udito, ed oltre la fantasia, opera attivamente il senso animale, producendo, come vedremo nel seguente capitolo, tali impulsi negli organi vocali da determinarne l'espressione sensibile di discorsi che il sonniloquo era solito fare. I sonniloqui possono parlare con le altre persone, purchè queste sappiano opportunamente entrare nei loro pensieri fantastici. I nottambuli o *sonnambuli* non solamente, sognando, camminano, ma anche camminano e parlano, ed eseguiscono alcune operazioni che sogliono fare abitualmente. Essi non hanno coscienza chiara di quel che operano, perchè poi se ne rammentano difficilmente, e non fanno riflessione sullo stato in cui si trovano, come dan prova le meraviglie che manifestano, se vengono destati, e l'esporsi a pericoli senza mostrare di conoscerli. Essi d'altra parte compiscono certe operazioni con moltissimo ordine, con esattezza grande, e sì francamente da crederli presenti a sè stessi e come in piena veglia.

Non si può spiegare il sonnambulismo se non ammettendo che resulti parte di veglia e parte di sonno. In tal veglia ritrovandosi uno solo o due dei sensi esterni, avviene che tutto l'uomo interiore si raccolga in questi e nelle visioni fantastiche interne; e ritenendo il dominio nelle membra resti atto ad operare quella moltitudine di operazioni che anche nella veglia apparirebbero meravigliose. È certo che spesso i sonnambuli fanno, senza il mezzo di qualche senso esterno, le operazioni este-

riori che nella veglia eseguivano per mezzo di quel senso, ad esempio, scrivere una lettera e correggere lo scritto, senza usare degli occhi, valendosi solamente del tatto e seguendo l'abitudine acquistata dello scrivere. Però il sonnambulo vede tutto d'una visione fantastica che si fa entro di lui viva e ordinata, tanto da potere regolare tutti i suoi movimenti in conformità di quell'interna imaginazione. Quantunque manchi al sonnambulo la coscienza piena di ciò ch'egli opera, non si può affermare che egli non eserciti in alcuna maniera l'attività conoscitiva; perocchè si son dati esempi di poeti, musici, letterati, i quali hanno composto in somigliante stato poesie, orazioni, motivi musicali. Tuttavia l'attività conoscitiva spiegata in questi fatti è sempre determinata dall'abito acquisito di produrli, dacchè le operazioni stesse dell'ingegno inventivo per lunghi esercizi diventano abito o attitudine a rifare le stesse operazioni con facilità e sicurezza sempre maggiore.

Nello scorcio del passato secolo si resero celebri due sonnambuli; un giovane domenicano e un giovane farmacista. « Entrambi (scrive il Soave nella sua Metafisica) sebbene fossero addormentati a segno che fatica grandissima si durava a svegliarli, pure così dormendo camminavano francamente nei luoghi a loro familiari: parlavano distintamente; a chi sapeva opportunamente entrare nei loro discorsi e nelle loro idee, rispondevano a tenore, e seco lui intertenevano lunghi ragionamenti: leggevano e scrivevano come può fare un uomo desto. Il primo seppe cuocere ed apprestare, dormendo, la cioccolata, giuocare ai tarocchi, fare delle operazioni d'aritmetica, cantare dell'arie accompagnate da altri; il secondo leggere ricette, conoscere gli errori in quelle che erano espressamente alterate, osservare i caratteri botanici dell'erbe col confronto dei libri che ne trattano, e fare mille operazioni di farmacia esattissimamente. » Questi fatti paiono veramente un po' esagerati, nè potremmo asserire che meritino pienissima fede. Il fatto seguente, tratto dall'Enciclopedia dei signori Diderot e D'Alembert (art. *Son-*

nambulismo) merita piena fede per l'autorità di chi lo riferiva, e inoltre dimostra molto acconciamente la verità delle osservazioni superiormente fatte intorno alla natura del sonnambulismo. Leggesi nel libro citato che l'arcivescovo di Bordeaux, uomo saggio e virtuoso, e quindi fededegno, raccontava che essendo nel Seminario aveva conosciuto un seminarista sonnambulo, il quale si alzava la notte, andava al tavolino, prendeva la carta e scriveva sermoni. Quando aveva scritto una pagina, la rileggeva da cima a fondo, se *rileggere* poteva chiamarsi quest'operazione fatta senz'aiuto degli occhi. Se qualche cosa, *rileggendo* le cose scritte, non gli andava a genio, la scassava e scriveva di sopra la correzione con molta esattezza. Avendo scritto in certo luogo d'un sermone, *ce divin enfant,* credette, rileggendola, dovere scrivere la parola *adorable* invece di *divin,* poichè, cassata questa, scrisse sopra quell'altra. Ma il *ce* che stava bene innanzi a *divin* non potea più stare innanzi a *adorable;* però egli aggiunse un *t* accanto alle lettere precedenti colla punta della penna, in modo che si lesse finalmente, *cet adorable enfant.* Che egli poi non facesse uso degli occhi potettero persuadersi col porre un foglio di carta sotto il mento di lui, e impedendogli in tal guisa di veder la scrittura; ma egli non s'addiede della carta frapposta e continuò a scrivere. I fogli della carta su cui scriveva gli furono tolti più volte e ad essi ne furono sostituiti altri: egli se n'accorse sempre quando i nuovi fogli di carta erano di grandezza diversa dal foglio di carta su cui scriveva; non se ne accorse però quando gli fu dato in cambio un foglio di carta della stessa grandezza, e allora scrisse le correzioni nei punti corrispondenti ai punti del foglio che gli era stato levato! Questo sonnambulo scriveva anche della musica; faceva i cinque righi a perfetta distanza fra loro, metteva a'lor luoghi la chiave, i diesis e i bimmolle, disegnava le note e sotto ad esse scriveva le parole. Una volta scrisse le parole in caratteri troppo grossi, sicchè non venivan'esse situate direttamente sotto la nota corrispondente: non tardò ad accorgersene, cassò tutto, e

rifece più sotto questo rigo di musica con sorprendente esattezza.

§ 7. — Le medesime cagioni che producono il sonniloquio naturale e il sonnambulismo naturale, danno luogo al sonniloquio artificiale e al sonnambulismo artificiale, i quali molti credettero essere effetto di arte magica e di potere soprannaturale. Questi stati sono preceduti da un sonno aiutato artificialmente, e che alcuni han reputato effetto d' un fluido e dell' azione della volontà d' una persona sopra un' altra. Chiamasi *ipnotismo* questo sonno prodotto ad arte e che il dottor Braid nel 1841 scoprì dipendere da un' azione esercitata sui nervi, e segnatamente dall' azione cagionata sugli occhi dalla presenza d' un oggetto brillante guardato attentamente per alcuni minuti. Così i monaci del Monte Athos si gettano in lunghe estasi catalettiche, guardandosi fissamente l' ombelico, e i Fakiri dell' India cadono in catalessia guardandosi per un quarto d' ora la punta del naso.

Ci siamo voluti trattenere assai sopra i fatti fantastici, segnatamente nello stato di sonno, affinchè i giovani s' accorgano che molti fatti meravigliosi, i quali in modo determinato non si possono pienamente spiegare, restano però spiegati in modo generale, e i loro modi particolari appariscono doversi spiegare con simili cagioni. Per esser persuasi che molti fatti straordinari non sono effetti di cagioni superiori alle naturali, basta si capisca che, salvo i fini dell' ordine religioso, le cagioni d' ogni fatto devono esser naturali, e sia pure che queste cagioni determinate non si conoscano distintamente. Con tali persuasioni essi terranno nel conto che si meritano certi artificj chiamati *magnetismo* e *spiritismo*, coi quali si cerca da molti di trarre a sè in una specie di nuova religione e di nuova scienza i creduli e gl' inesperti.

Capitolo Ottavo.

APPETITI E ISTINTI ANIMALI.

Sommario. — *Fatti attivi del senso animale.* — § 1. Appetiti animali *e loro diversità da' moti corporei.* — Si distinguono in appetiti del piacere e in avversioni al dolore. — § 2. V'è poi un appetito animale *oggettivo, distinto dall' appetito del* piacere. — § 3 I fatti attivi avvengono dopo i fatti passivi, e gli uni e gli altri si corrispondono. — § 4. Forza motrice del corpo necessaria ai fatti attivi — § 5. Affetti e passioni animali. — § 6. Abiti animali. — § 7. Spiegazione delle principali operazioni esterne dell'animale. — Sentimenti passivi e attivi. — § 8. Come con essi si spieghino molti fatti animali, quali il perseverare lungamente in un'operazione dilettevole, il proporzionare lo sforzo interiore dei moti delle membra, la imitazione delle esterne operazioni altrui. — § 9. Dalla tendenza a operare ciò che è più facile restano spiegati molti altri moti animali. — Ragione di molti fatti apparentemente contrari a ciò che s'è detto. — § 10. Operazioni animali alle quali dà ragione principalmente la fantasia. — § 11. Fatti animali spiegati cogli appetiti e affetti animali oggettivi. — § 12. Che cosa propriamente significhi l'*istinto* e fatti che lo dimostrano.

§ 1. — I fatti animali sin qui esaminati colla scorta della naturale coscienza non sono i soli che avvengono entro di noi. Altri fatti di specie differente, quantunque appartenenti pur essi al senso animale, avvengono interiormente e si manifestano con evidenza pari ai fatti di già rassegnati.

Giova richiamare alla memoria che nel Capitolo quinto due specie di fatti mostrammo apparire a chi osservi i modi vari del senso animale, cioè i fatti passivi e i fatti attivi. De' passivi è soggetto il senso animale perchè tali fatti avvengono in esso, ma da esso è distinto lo stimolo o cagione che li determina precisamente; degli attivi il senso animale è insieme il soggetto e la cagione determinante. E valga il vero: quando l' uomo ha provato qualche passione di piacere o di dolore, passione ch' egli sperimenta ma non produce a sè stesso, lascia forse d' operare, e resta indifferente tanto al piacere quanto al dolore? L' interna esperienza ci dice di no, col mostrarci che nell' uomo avvengono allora altri fatti corrispondenti al piacere e al dolore sperimentati. Sente in vero una tendenza verso il piacere con la quale cerca di mantenere, di accrescere e

di rinnovare il piacere che provò, e una repugnanza verso un dolore provato colla quale cerca di allontanarlo da sè. Una bevanda amara genera nel nostro senso repugnanza, un cibo gradito muove ad appetirlo di nuovo. Queste tendenze e repugnanze si palesano poi esteriormente con atti e movimenti corporei, quali il moto di tutte le membra per allontanarci da chi ci percuote, o per avvicinarci ad un ruscello quand' abbiamo sete, il moto delle palpebre che si chiudono davanti ai raggi troppo vivi del sole, il porci a sedere o in riposo quando stanchi, e così via discorrendo.

E qui si noti la natura diversa delle cagioni che pongono in moto i corpi e che producono i movimenti animali esterni. Per muovere un corpo occorre un altro corpo in moto che a quello dia impulso; il moto del corpo mosso poi è conformato e proporzionato all' impulso del corpo movente. Per contrario non si può dire che un oggetto corporeo sia cagione dei fatti attivi; ad esempio il fischio del cacciatore opera materialmente sulle orecchie del cane, ma non è ragion sufficiente al correre del cane, poichè il correr di lui è un che affatto diverso e sproporzionato, in paragone dell' urto che l' aria fa nell' orecchie; la cagione vera sta, per un lato nella sensazione prodotta dal fischio la quale sveglia l' imagine del padrone, e per l' altro lato nell' attivita degli appetiti che indi si recano ad atto, e muovon le membra.

La naturale inclinazione che tutti sperimentiamo a continuare, a crescere e rinnuovare gli stati piacevoli interni e a far cessare il dolore e impedirne il rinnovamento, chiamasi *appetito animale.* Più propriamente se si parla del dolore, la tendenza naturale a fuggirlo chiamasi *avversione.* Alcuni chiamano *istinto animale* ciò che abbiamo chiamato *appetito,* ma noi stimiamo doversi serbare il nome d' istinto più propriamente alla totalità di certi fatti, che son propri alle differenti specie di animali, e i quali indicheremo alla fine del presente capitolo. Per altro, chi volesse mantenere quel nome (nè ci opponiamo) dovrà distinguere gl' istinti generali, che ap-

partengono ad ogni ente animato, dagl' istinti particolari. Questi appetiti animali soglionsi anche chiamare *movimenti* del senso animale, e non mica perchè il senso, facendo tali atti, si trasporti da un luogo ad un altro; ma perchè come i corpi s' avvicinano e s' allontanano, per simil maniera noi con tali appetiti e avversioni tendiamo ad unirci agli oggetti e a separarci da essi. In fatti, allorchè noi, fiutando la fragranza d' un fiore, proviamo l' inclinazione a ripetere più e più volte quest' atto, aspettiamo allo stesso tempo la sensazione dell' odor gradito e l' oggetto che n' è la cagione, e ci uniamo a quest' oggetto.

§ 2. — Le tendenze al piacere e le avversioni al dolore è stato creduto essere i soli appetiti del senso animale e le sole cagioni che spieghino tutti i movimenti animali tanto interiori come esteriori. Ma un' osservazione più attenta e acuta ha reso manifesto che non sempre l' animale operi per sola ricerca del piacere o per la fuga del dolore, quantunque ciò avvenga nel maggior numero dei casi; imperocchè molti fatti dimostrano che gli appetiti animali tendono a un oggetto anche indipendentemente dal piacere. Si osserva infatti spesso che un animale, nutrito e carezzato da una persona e da un' altra no, preferisce la compagnia di questa seconda anzichè della prima; il che mostra non esser ciò dipendente da sola imagine di piaceri che traggano a sè gli appetiti di quell' animale. Come si spiega l' affezione che prende un cane pel padrone e che muore sulla fossa del padrone suo, nulla più curando il tormento del digiuno? Forse si può spiegare coll' appetito del piacere? E che piacere può aver quell' animale nel morire di fame? Tal fatto ed altri molti somiglianti, pe' quali la gente sta in forse se debba o no concedere la ragione alle bestie e con la ragione i sentimenti più nobili dell' umana natura, come la compassione e la gratitudine, richiedono di necessità certi appetiti che non siano determinati dall' amor del piacere e dall' odio del dolore. E questa specie di appetiti li troveremo guardando ai due termini della sensazione, l' uno dei quali è interno e subbiettivo, cioè il pia-

cere e il dolore, l'altro è esterno e oggettivo, il corpo cioè percepito. Se la percezione ci porta fuori di noi ad afferrare un oggetto sentito, perchè non dovrà essere entro di noi un fatto attivo corrispondente, un appetito che chiameremo *oggettivo* il quale inclini a congiungersi col suo oggetto esterno di frequente percepito, indipendentemente dal piacere che ne deriva? Ed ecco il perchè tale appetito vuolsi discernere dagli appetiti e affetti razionali, che sorgono da conoscenza de' pregi di cosa spirituale: per esempio, l'amicizia vera s' accende ne' pregi morali dell'amico; dovecchè gli appetiti animali, anche obiettivi, nascono sempre da sole percezioni sensitive e per obietti sensibili al senso animale. Molti fatti animali adunque richiedono la realtà di questa specie di appetiti animali, e la percezione spiega come possa ciò essere; tanto più, che que' fatti si riferiscono specialmente a percezioni di cose animate, come all'amore de' figliuoli, pur nelle bestie finch'esse gli allevano; e dove perciò l'animale percepisce sensitivamente una somiglianza con sè stesso. Senza dubbio il cercar piacere o il fuggir molestia preceder deve l'origine di tal sorta d'appetito, perchè gli appetiti che fanno cercare un oggetto pel piacere ch'esso procura son cagione di continue attinenze del senso animale con quello, e indi è che gli appetiti oggettivi del senso si trovano uniti all'appetito del piacere; ad esempio un cane s'affeziona più al padrone che alle altre persone, perchè lo vede spessissimo. Restano però distintissimi quegli appetiti, come la sensazione si distingue dalla percezione sensitiva, benchè unite fra loro; e se consistessero nel solo appetito del piacere, avverrebbe che il cane, quando il suo padrone non ha più da dargli nutrimento, lo fuggirebbe per seguire altri che glielo porgesse. Si avverta, infine, che se il divario tra sensazione e percezione spiega il divario de' due termini dell'appetito animale, cioè il termine soggettivo o il piacere, e il termine oggettivo o la cosa, il fatto poi di tale diversità negli appetiti rischiara e comprova mirabilmente la diversità del sentire una modificazione, e percepirne col senso la causa,

§ 3. — Dai fatti osservati si conclude che gli appetiti animali operano sempre dopo che sono avvenute in noi le sensazioni e le percezioni, e quando le sensazioni sono state riprodotte. Se poi rammentiamo quel che dicemmo sulla natura del sentimento fondamentale, vale a dire che esso è naturalmente piacevole, vedremo altresì doversi concludere che costantemente e per natura noi appetiamo quella piacevolezza di cui è rivestito, e quindi abbiamo un amore naturale alla vita. Questa specie di appetito animale lo chiameremo appetito *vitale*, e lo distingueremo dagli altri appetiti animali co' quali si appetisce i piaceri particolari e si fugge i dolori, e che chiameremo appetiti *sensuali.* Ogni atto speciale con cui appetiamo il piacere o repugniamo dal dolore, trova la sua ragione in quella naturale tendenza al piacere, e però l'avversione al dolore si risolve sempre nell'appetito del piacere fosse pur quel piacere che nasce quando cessa il dolore. Ora adunque riscontriamo una corrispondenza mirabile fra i fatti passivi del senso e i fatti attivi. Al sentimento fondamentale vediamo corrispondere l'appetito vitale, alle speciali sensazioni corrispondono gli appetiti sensuali; i quali finalmente se riguardano il lato subiettivo delle sensazioni, cioè il piacere e il dolore, potremo chiamare appetiti *subiettivi;* se si riferiscono al lato oggettivo della sensazione, cioè all'oggetto delle percezioni, abbiamo già chiamato appetiti *oggettivi.*

§ 4. — Affinchè l'uomo, in quanto animale, potesse soddisfare i bisogni continui che prova di unirsi agli oggetti e di separarsene, era necessario che avesse il potere di porre in movimento le parti diverse del suo corpo, e l'intiero suo corpo. A questa necessità provvide la natura dotando il senso animale di *forza motrice.* Con questa forza l'uomo e l'animale possono far succedere tosto alle sensazioni piacevoli e dolorose i movimenti corporei opportuni ad allontanare da sè il dolore e mantenere e rinnovare il piacere. Molte volte l'uomo pone in movimento le sue membra mediante l'impero che ha

la volontà sul corpo; ma questi fatti non provano che l'uomo operi sempre esternamente per volontaria determinazione, giacchè moltissimi movimenti indubbiamente sono eseguiti dall'uomo alla guisa dell'animale, senza consiglio e deliberazione, ma bensì per sola *spontanea* virtù del senso. Il bambino si lascia regolare nei suoi movimenti sempre dal senso, e anche l'uomo adulto è governato da esso quando fa certi moti repentini, a' quali non può precedere un giudizio della mente e una determinazione della volontà, come l'atto indeliberato di alzare naturalmente la testa, quando cadiamo a terra, o l'atto di riparare colla mano un colpo di bastone col quale altri ci voglia percuotere. Noi siamo consapevoli che molte volte a tali atti la ragione nostra non consentirebbe e noi vorremmo non eseguirli, ma il moto repentino del senso ci vince e noi li facciamo *contro nostra volontà*.

§ 5. — Quando gli appetiti animali d'una data specie sono continuati e ripetuti più volte, generano nel senso animale una tendenza o una avversione *determinata* e *costante* verso qualche oggetto, secondo che esso produsse in noi piacere o dolore; tali determinate tendenze e avversioni chiamansi *affetti* e *passioni* animali. Fra gli affetti e le passioni corrono bensì alcune differenze. La prima è di *grado;* gli affetti sono meno forti e violenti delle passioni: la seconda consiste negli *effetti;* gli affetti più temperati delle passioni, giovano alla vita animale, le passioni, come più violente, hanno invece efficacia perturbatrice sulla vita e sull'organismo, e quindi son dannose all'animale. Gli affetti e le passioni animali si spartiscono in odio e in amore, secondo che appetiscono il piacere e aborriscono il dolore; i quali odio e amore dobbiamo accuratamente discernere dall'amore e dall'odio del senso spirituale, a' cui moti propriamente convengono i nomi di affetto e di passione, di amore e di odio. Tra gli affetti va distinto l'affetto che deriva dall'appetito oggettivo ed è affetto *oggettivo*, il quale non è dipendente dal piacere e dal dolore, come ne son dipendenti gli altri affetti che potremmo chiamare *subiettivi*. Questa indipen-

denza dal piacere dell' affetto oggettivo lo rende somigliante agli affetti *disinteressati* del senso spirituale, e porge remota imagine di virtù disinteressata; talchè sta contro a coloro che sentimenti di tal natura vorrebber negare persino allo spirito. Degli affetti e delle passioni gli antichi distinsero due specie, l'una di quelli che tendono a un oggetto piacevole, presente e facile a conseguirsi, l' altra di quelli che si volgono a una cosa lontana, che qualche ostacolo impedisce di possedere. La prima specie dissero derivare dall' appetito *concupiscibile*, perchè in essa domina l' amore, il desiderio e la concupiscenza; la seconda specie dissero generata dall' appetito *irascibile*, perchè vi regna l' ira contro l' ostacolo che impedisce il conseguimento dell' oggetto appetito, come il coraggio, l' ira. Da ultimo, tutti gli affetti e tutte le passioni animali si riducono all' amore animale, come ogni avversione al dolore si riduce in un appetito del piacere.

§ 6. — Dalla frequente ripetizione di atti animali, mossi dagl' interni moti del senso, nascono gli *abiti animali*. L' esperienza infatti ne ammaestra che qualunque atto s' eseguisca dall' animale o dall' uomo, in quanto animale, lascia in lui un' inclinazione a rinnuovarlo, e, rinnovato, si eseguisce con facilità ed esattezza sempre maggiore. Ora, per abito in generale s' intende: un' abilità acquistata per frequente uso di operazioni. Diverse specie di abiti quindi ci sono, gli abiti intellettuali, gli abiti morali e gli abiti animali, i quali tutti s' acquistano dall' uomo che è capace di operare sentendo, conoscendo e coll' esercizio della sua volontà libera. L' animale pertanto non può acquistare che gli abiti derivanti dall' uso frequente delle stesse operazioni del senso. Gli abiti poi sono *passivi* o *avventizi*, e *attivi* o *fattizi*, secondo che son formati o dalla presenza dell' oggetto che torna di frequente ad operare sulle nostre facoltà, o dall' azione spontanea che esercita il suo potere sugli oggetti. Gli abiti passivi del senso consistono però nella facilità acquistata di provare sensazioni e percepire gli oggetti esterni, gli abiti attivi nella facilità di operare spontaneamente entro di noi e fuori di noi. Di quest' ul-

tima specie sono gli abiti al canto, al nuoto, al corso, al volo e somiglianti. Anche l'uomo fa molte operazioni per abitudine animale, giacchè pur l'uomo è in parte animale e governato dalle leggi dell'animalità. Tuttavia raro è che nell'uomo si formi un abito puramente animale, senza cioè che si unisca ad esso un abito intellettuale, e gli stessi abiti animali sono regolati dalla volontà che tutto deve governare nell'uomo. Di quanto giovamento sia all'uomo, come all'animale, l'abito contratto, può rilevarsi dagli effetti meravigliosi della *divisione del lavoro,* i quali manifestano che, quanto agli atti corporei, per far ottimamente una cosa bisogna farne una sola. Imperocchè esercitando sempre le medesime semplici operazioni appartenenti ad un'arte o industria speciale, dopo qualche tempo l'uomo acquista una facilità straordinaria di operare, e diventa meravigliosa l'abilità del lavoratore, siccome vedesi nei moti di un sonatore di strumenti, nella rapidità di un piegatore di giornali, d'un tessitore, d'un tipografo, di tutti quelli insomma che ripetono sovente la medesima operazione. Hanno, avvertasi, la loro parte nel produrre questi fatti anche gli abiti intellettuali, ma non può negarsi che la parte maggiore si deve agli abiti animali.

§ 7. — Da questi fatti attivi del senso congiunti coi fatti passivi si trae una spiegazione generale dell'operare spontaneo dell'animale, operare che dall'interno esce ad atti esterni. Noi abbiamo veduto che i fatti spontanei del senso animale vengono eccitati principalmente da due cagioni: 1° dal bisogno d'evitare uno stato molesto; 2° dall'inclinazione a mantenere, accrescere e rinnovare uno stato piacevole interno. In ogni caso la passività precede l'attività animale, la quale, venuta così in esercizio, si rende da sè stessa cagione di nuovo moto, perchè il moto spontaneo produce un sentimento interno, e questo sentimento eccita dal canto suo la spontaneità animale; onde accade quell'operazione circolare, quel succedersi alternatamente di moti e di stimoli, per cui tanto s'ingrandiscono e tanto perseverano i movimenti animali.

Così, mentre dalla ripetizione di atti sensitivi nascono quegli stati attivi di tendenza ed avversione determinata verso un oggetto, che abbiamo chiamato affetti e passioni animali, e quelle abilità che abbiamo chiamato abiti animali, questi stati attivi medesimi, essendo sensibili al soggetto animale, ne destano nuovamente la virtù spontanea e operativa. Avvertasi ora che qui introduciamo una nuova specie di sensazioni, i sentimenti che abbiamo della nostra medesima spontaneità animale, dei quali non potevamo discorrere se prima non avevamo parlato dei fatti attivi o spontanei dell'animale. Diamo adunque il nome di *sentimenti attivi*, ai sentimenti che ha seco congiunti il nostro proprio movimento animale, e li chiamiamo così in contrapposto alle sensazioni da noi provate per cagione d'una mutazione corporea sì interna e sì esterna, e alle quali daremo il nome di *sentimenti passivi*. In quei sentimenti attivi ci sono due lati, uno che si riferisce all'atto dell'attività sensitiva, un altro che ha per termine il corpo nostro posto in movimento dall'operare interno spontaneo. L'esperienza infatti ci testimonia che se noi muoviamo un braccio facciamo uno sforzo, di cui abbiamo sentimento. Che è questo sforzo? Esso inchiude una forza che vuol vincere una resistenza, ed è l'attività spontanea, ed un che resistente, cioè, nel caso nostro, il corpo posto in moto dalla forza animale. Questo fatto mostra ad evidenza l'unione del senso col corpo e altresì la loro differenza, perchè è distinta la forza che muove da ciò che è mosso; unione e differenza che m'è palesata con uguale evidenza nei fatti passivi perchè altro è l'impressione, altro la sensazione. Ora noi abbiamo del moto spontaneo un sol sentimento perchè sentiamo la forza che muove e il corpo mosso, e anche il sentimento del corpo mosso chiameremo attivo per la ragione che il moto degli organi interni dipende dall'attività del senso.

§ 8. — Tali sentimenti e passivi e attivi, unendosi insieme nel senso animale, mentre l'uomo e l'animale eseguiscono alcune operazioni, rendono spiegazione del lungo perseverare che essi fanno in una operazione dilet-

tevole. Imperocchè congiungono essi insieme l'atto che fanno e il piacere prodotto dall'atto, e come perseverano naturalmente nello stato piacevole, così perseverano nell'operazione medesima; e quell'atto e quel piacere rimangono connessi in guisa che in essi s'origina una cotale *aspettazione sensuale,* cagione del movimento animale e dell'operazione sempre più rinvigorita. Ne sia esempio il fatto del bambino che s'attacca al seno materno, così stupendamente descritto dal Rosmini nella sua Antropologia. Il bambino primieramente ha il sentimento di quell'atto con cui fra le sue labbra stringe i capezzoli alle mammelle, e li preme, li succhia e li tira a sè; il qual atto, sebbene si componga di più movimenti simultanei dei labbri, delle fauci, dei polmoni e di altre parti, che concorrono all'azione del suggere, tuttavia pel lattante è un solo atto somigliantissimo, essendo tutti quei particolari sforzi e moti raccolti insieme in una sola e semplice interna azione. Contemporaneamente a questo sentimento della sua attività, egli ha il sentimento dolce dell'innaffiarsegli le fauci e lo stomaco e il ventre del latte, e nutrirsene tutto il corpicciuolo, sentimento reso parimente unico dall'unità dell'animale, quantunque si possa distinguere in tanti sentimenti particolari quante sono le parti del corpo confortato e rifocillato da quell'alimento. Questi due sentimenti totali, dell'attività e del piacere, s'unificano nel bambino in un sol sentimento, passivo e attivo, che è cagione del continuo rinnuovarsi dell'azione e quindi del piacere, giacchè le sensazioni piacevoli del latte continuano qualche tempo e danno luogo al ripetersi dei moti, e così via discorrendo.

Ecco altri fatti che si spiegano colla congiunzione dei sentimenti passivi ed attivi, e dei quali, per l'uomo medesimo, non occorre cercare la ragione nell'intelligenza, quantunque l'intelligenza dell'uomo renda più perfette somiglianti operazioni. Come fa, per esempio, l'animale a proporzionare sì bene lo sforzo che fa saltando una fossa alla larghezza della fossa stessa? La vista della larghezza della fossa risveglia in esso il senso del moto

altra volta sperimentato, e questi sentimenti son segno della distanza a cui vuol pervenire. Ora a tal sentimento passivo congiunge e commisura il sentimento dell'attività necessaria a mettere in moto il corpo per arrivare all'altra parte della fossa. A fine di proporzionare bene il moto alla distanza presa di mira, ossia il sentimento passivo e il sentimento attivo, occorre bensì ripetere alcuni atti della medesima specie. Ogn'imitazione che è sì potente in ogni specie d'animali, segnatamente in alcune come nelle scimmie, ed anche efficacissima negli uomini, specie nei fanciulli, a che si riduce se non a riprodurre con moti spontanei ed esterni ciò che abbiamo percepito co'sentimenti? Però a spiegare questi fatti conviene ricorrere all'unione dei sentimenti passivi coi sentimenti attivi. Le azioni che l'animale imita son dapprima percepite coi sensi esterni, colla vista o coll'udito o col tatto, queste sensazioni sono i sentimenti passivi ai quali il soggetto sensitivo commisura i sentimenti attivi e con essi altrettante azioni esterne che riproducono i fatti percepiti. Così al cantar d'un uccello risponde un altro uccello, specie se il suono udito è simile a quello ch'ei può mandare, cioè conforme alla struttura dei propri organi vocali. Parimente per prender pratica buona di canto, occorre che gli uomini studino la musica, e si assuefacciano a quella commisurazione di sentimenti passivi, cioè di suoni uditi, coi sentimenti attivi, cioè dello sforzo necessario a mandare colla voce suoni di forza e di tono somiglianti a' già uditi.

§ 9. — Dall'inclinazione innata del senso di cercare e rinnovare uno stato piacevole e fuggire ogni stato molesto, deriva anche quest'altro modo di operare, cioè la scelta dei moti che son più facili ad eseguirsi. Il qual secondo modo di operare, non differisce veramente dal primo, perchè al senso animale dev'essere naturalmente più piacevole l'operazione più facile, e più facile l'operare ciò che gli è più piacevole. Nondimeno, guardato il modo d'operare dell'attività animale in questo secondo aspetto, rende spiegazione più manifesta di molte esterne opera-

zioni dell'animale e dell'uomo, in quanto animale. Ogni animale, ad esempio, nel camminare fa quei movimenti che sono più adattati alla propria natura: gli animali camminano su quattro piedi, l'uomo si erige su due e va dritto colla persona, giacchè questa è la posizione per lui più facile e dilettevole. Ogni animale ha i suoi propri usi, cioè, i suoi propri modi di sdraiarsi, di giacere, di portare alla bocca il cibo e di fare ogn'altra operazione naturale. « Convien riflettere che quando un animale soffre un bisogno qualsiasi, per esempio la fame e la sete, questo bisogno eccita in lui un'inquietudine, cioè gli produce dei piccoli movimenti in tutte le direzioni, i quali non hanno ancora un effetto. Ma l'animale, fra tutti quei piccoli movimenti, ne trova alcuni che s'acconciano al suo bisogno, che migliorano il suo stato: egli adunque si continua dietro quelle indicazioni, e giunge così di stato in istato a trovarsi bene, rimovendo da sè la molestia che l'appenava. Si metta checchessia, a cagion d'esempio, sulla schiena d'un cane: egli si dimenerà per far cadere quella cotal cosa che gli pesa addosso; e voi vedrete che se la cosa comincia a muoversi quando egli si mette in qualche posizione, egli persevera in essa e si piega anche più in quel verso. Così se egli trova che l'abbassar della schiena giovi al suo intento di liberarsi di quella molestia, si mette finalmente a sedere, e allora è riuscito a ciò che cercava, cadendogli d'addosso il peso. » (Rosmini, *Antrop.* 290, Milano, 1838.)

Potrà qui nascere dubbio sulle cose dette, considerando come spesso l'uomo e gli animali operino in modo da far credere che preferiscano una sensazione spiacevole ad una piacevole ed un'azione difficile e quindi molesta ad un'altra più facile; ad esempio, cibarsi di sostanze spiacevoli al gusto, o sottoporsi spontaneamente ad operazioni dolorose. Bisogna in questi fatti distinguere la sensazione esterna dalla sensazione interna, e un sentimento particolare e locale da un sentimento universale che è più vivo della sensazione particolare. Tutti, per esempio, convengono che il sapor dolce sia grato, e l'amaro

sgradito, onde si suol prendere la parola *dolce* per equivalente di piacevole e gradito, anche nei sentimenti dell'animo, e *amarezza* vale sentimento doloroso. Eppure non tutti amano il dolce, e non pochi ad esso preferiscono l'amaro, talchè suol dirsi, *amaro, tienlo caro.* Di tal preferenza non potrebbe darsi ragione se non si distinguesse la sensazione del dolce e dell'amaro propria del gusto, dalla sensazione interna di uno stato piacevole o molesto generato dalle sostanze dolci o amare, la qual sensazione, essendo universale, prevale in alcuni sulle sensazioni particolari del gusto. Poichè pertanto l'amaro suol produrre un sentimento interno piacevole, sogliamo dire che l'amaro ci piace, quantunque alla lingua dispiaccia. Per questa cagione l'animale ammalato spesso si ciba di sostanze insolite, di sapore sgradevole, il primo effetto delle quali son vomiti o diarree che perturbano l'animale, ma poi lo restituiscono a salute. Talora, gli animali si soggettano docilmente come l'uomo, ad operazioni localmente penose, perchè un senso interno gli avvisa che quelle operazioni avranno per effetto di togliere a loro il dolore al quale sono in preda; e di ciò può avere certezza chi ha provato qualche volta un forte dolore di denti, perchè sa come allora sentiva un potente stimolo a sradicarsi da sè il dente guasto, quasi sentendo innanzi il sollievo che ne riceverebbe. Il bambino, per ultimo esempio, avanti di prendere l'equilibrio della persona su i due piedi, e camminando mantenerlo, bisogna che faccia sforzi ripetuti; ma non cessa però il bambino d'esser mosso dal sentimento piacevole, che è quello della posizione più comoda e più acconcia all'uomo, il qual sentimento vince in lui il sentimento molesto generato dalle difficoltà che incontra sul principio.

§ 10. — La fantasia che conserva e rimemora sensazioni passate e imagini delle cose che esercitarono azione piacevole o dolorosa nel senso corporeo, spiega moltissimi fatti spontanei dell'animale. Notammo al Capitolo 7, § 2, l'utilità che porge all'animale la fantasia con risvegliare le imagini in compagnia delle sensazioni presenti; onde

riesce a soddisfare i suoi bisogni e naturali appetiti, ed evitare i luoghi, gli oggetti o gli animali che possono recargli danno. Infatti le sensazioni prodotte da qualche oggetto, di rado si riferiscono a un senso solo, ma quasi sempre si congiungono insieme sensazioni di specie diversa, benchè unica sia la percezione, talchè di tutto si fa nell'animale un solo e indivisibile sentimento. Quando una parte di tal sentimento si risveglia, si risvegliano anche le altre, e quindi l'animale che riceva una sensazione avuta altra volta non muove sè stesso e le sue membra solamente secondo lo stimolo di quella unica sensazione, ma secondo l'impulso, cagionatogli dal sentimento totale che quella unica sensazione gli ha rinnovato o fatto presente. Per tal maniera si spiega la gran festa che fa il cane quando vede uscire il suo padrone collo schioppo alla campagna, o quando per mezzo dell'odorato trova la traccia del selvatico, e quando giunge a trovare un oggetto a bella posta nascosto e a far tanti giuochi che gli procacciano presso il volgo la voce di molto ingegnoso. Di qui scaturisce l'arte d'educare gli animali, tutta fondata sulla seguente legge: unire sensazioni gradevoli alle operazioni che vogliamo sian fatte dall'animale, e unire sensazioni spiacevoli a quelle che desideriamo non sieno fatte. »

§ 11. — Ma nè la tendenza al piacere e l'avversione al dolore, nè la fantasia sola, nè la congiunzione dei sentimenti attivi coi passivi possono spiegare alcuni fatti animali dei quali abbiamo parlato al § 2° del presente Capitolo. A chiarire quei fatti bisogna riconoscere che una volta fatta la prima e abitual connessione fra il senso animale e l'oggetto percepito, nasce un appetito e quindi un affetto dell'oggetto in sè. A produrre certi fatti mirabili, come quello già recato del cane che muore sulla fossa del padrone, occorre la fantasia che rinnuovi l'imagine del padrone continuamente; ma ciò non basta a spiegare il fatto, occorre l'affetto per l'oggetto, il quale affetto per vivezza superi tanto i sentimenti dolorosi che nascono nell'animale, da non separarlo più dall'oggetto abituale dei suoi appetiti. Perchè, ad esempio, la femmina degli

animali, corre di qua e di là e s'affatica per portar da mangiare ai piccoli suoi? Può ella trovar piacere in questa operazione considerata per sè stessa? Quando il Pellicano, reso esempio di amore materno, s'empie di cibo quella natural borsa che ha dinanzi per nutrirne i figli, e viene tante volte inseguito dall'uccello Fregata che lo costringe a gettar via i cibi raccolti, dei quali questa si nutrisce, e più e più volte è costretto a rinnuovare le sue ricerche, i suoi tentativi, diremo che esso trovi piacere in quest'operazione? L' animale porta da mangiare ai suoi piccoli, perchè congiunge in fantasia il piacere proprio del mangiare con quello dei figli e si trasporta in essi e appetisce il loro piacere come il proprio o a preferenza del proprio, ed ecco perchè si soggetta a tante pene per procurare il cibo ai figli o per guardarli dai pericoli o per ripararli dal freddo o difenderli da chi vorrebbe percuoterli o portarli via.

§ 12.—Le operazioni animali, delle quali abbiamo notate le specie più segnalate, avvengono per fatto spontaneo del senso che opera dopo le sensazioni presenti o dopo sensazioni passate e rinnovate dalla fantasia. Tutte queste operazioni conferiscono a mantenere ed esplicare la vita animale, poichè la natura si valga del piacere e del dolore a muovere l'animale irresistibilmente a ciò che può riuscirgli utile, allontanandolo da ciò che gli tornerebbe dannoso. Ma v'ha senza dubbio una quantità di operazioni spontanee animali, innanzi alle quali si cercherebbe indarno una passività animale determinata che ne desse ragione. Tali azioni non sono precedute da sensazioni presenti e *determinate,* ma vengono nonostante eseguite dall'animale necessariamente, perchè altrimenti ne verrebbe ad esso grandi mali e la morte; nè le farebbe se dovesse aspettare l'impulso dalla esperienza che ha delle cose. Spesse volte altresì questa esperienza medesima sarebbe di nocumento non piccolo all'animale, e produrrebbe eziandio la morte sua. Però la natura ha benignamente arricchito l'uomo e segnatamente l'animale, di certe tendenze e avversioni speciali, le quali

provvedessero alla mancanza d'anteriore esperienza, difficile ad aversi o perniciosa, e operassero di necessità, dando modo all'uomo e alla bestia di soddisfare alcuni bisogni necessarj, e di evitare alcuni mali che a loro sovrasterebbero. Queste speciali tendenze e avversioni si chiamano *istinto* nel senso proprio e ristretto, che dal latino *instinctus* vale quanto stimolo o incitamento ad operare. Moltissimi sono i fatti che dimostrano quest'istinto e ne citeremo alcuni. Il bambino ha l'istinto del poppare, perchè sugge avanti d'aver provato il latte, e sugge ogni cosa che abbia in mano. Gli uccelli tentano le ali prima ancora che sieno rivestiti di penne; i vitelli cozzano colla loro testa ancora inerme, e i polli si curvano e beccano senz'aver sentito antecedentemente niun sapore delle sostanze che cercano, e beccano infatti anche se nulla trovano. In generale, la natura ha saputo conformare le parti di ciascun animale ad eseguire più prontamente quei moti che più necessari erano alla sua conservazione; e a tali moti ha dato un impulso sensitivo, un pendio che si esercita innanzi qualunque esperienza. Anche li ha forniti di naturali avversioni per certe specie d'animali che potrebbero esser loro dannosi, e tutti infatti sappiamo che il cane e il gatto s'odiano anche innanzi che l'uno abbia sperimentato alcun dolore dai morsi o dai graffi dell'altro. Lo stesso si dica di molte altre innate inclinazioni a scegliere certi cibi salutari, a preferire alcuni luoghi ad altri, a riunirsi in compagnia, all'unione dei sessi, alle migrazioni degli uccelli, e simiglianti. Intorno a questo soggetto ottimamente osserva Seneca: « Quemadmodum editum animal intellectum habere aut salutaris, aut mortiferæ rei potest?... Quid est quare pavonem, quare anserem gallina non refugiat, quam tanto minorem, et ne notum quidem sibi, accipitrem? quare pulli felem timeant, canem non timeant? Apparet, illis inesse nocituri scientiam, non experimento collectam: nam, anteaquam possint experiri, cavent. Deinde, ne hoc casu existimes fieri, nec metuunt alia quam debent, nec unquam obliviscuntur huius tutelæ et diligentiæ: æqualis est illis a pernicioso

fuga. Præterea, non fiunt timidiora vivendo. Ex quo quidem apparet, non usu illa in hoc pervenire, sed naturale amore salutis suæ. » (*Epist.* 121.) Perciò gl' istinti particolari si spiegano solo in genere col sentimento della vita, pel quale il principio sensitivo appetisce la vita del corpo, ed è determinato ad appetirla ne' modi che si conformano al corpo suo, disposto com' esso è a certi movimenti, piuttostochè ad altri.

Capitolo Nono.

ARMONIA TRA' FATTI DEL SENSO ANIMALE E LA VITA DEL CORPO.

Sommario. — § 1. Si esamina più accuratamente la distinzione fra' fatti del senso e la vita del corpo. — Vita organica e vita di relazione. — § 2. Parti sensibili e parti insensibili del corpo umano. — Sistema nervoso. — § 3. Nervi sensòri e nervi motori del sistema cerebro-spinale e organi esterni del senso. — § 4. Congiunzione dei nervi sensòri coi nervi motori, e riflessione materiale nervosa. — Unità d' organamento del corpo umano. — § 5. Attinenze degli organi sensòri coi motori, dei sensòri fra loro e cogli oggetti esterni. — § 6. Come gli organi corporei servano di strumento ai fatti passivi e ai fatti attivi del senso. — § 7. Armonia fra le cause esteriori e le cause interiori dei moti animali, e però si scuopre un' armonia fra il soggetto senziente, il corpo animato e l' universo. — § 8. Indi la diversità dei *costumi* animali. — § 9. Il corpo umano è però manifestamente ordinato, non solamente al senso, ma eziandio all' intelligenza.

§ 1. — I fatti passivi e attivi del senso animale, come per esperienza sappiamo, si producono in congiunzione col corpo, perchè ogni sensazione è preceduta da una mutazione o esterna o interna del corpo, e ogni atto di spontaneità animale si manifesta esternamente per atti corporei. Nel capitolo 5° § 1, distinguemmo già tra' fatti dell' animalità quelli del corpo animato, e che si percepiscono esteriormente e sono oggetto della fisiologia, dai fatti che accompagnano i fatti del corpo vivente, e che appartengono all' uomo interiore e si conoscono per testimonio della coscienza naturale. Osservati in modo particolareggiato i fatti del senso, è necessario esaminare più accuratamente

la loro distinzione dalla vita del corpo per conoscerne poi meglio le attinenze e le armonie: questo è il fine nostro, e non già discorrere in modo principale della vita corporea, il che a' Fisiologi, non a' Filosofi, s'appartiene.

Avere una sensazione vale sentire un corpo esterno, o uno stato interno del nostro corpo, per mezzo di mutazioni avvenute negli organi della vita corporea. Ora, quali sono gli organi della sensazione e il loro modo d'operare, cioè qual è la condizione fisiologica della sensazione? S'avverta, che parlando di simili condizioni organiche, intendiamo sempre parlare dell' organismo in istato normale e di sanità, chè discorrere del corpo vivente in istato non normale o di malattia, s'appartiene alla patologia e non già alla fisiologia. Nel corpo nostro distinguono adunque i Fisiologi due ordini di operazioni, uno delle appartenenti alla *sensitività* e alla *locomozione*, e che raccolgono sotto il titolo di *vita di relazione*, perchè tal vita pone gli esseri animati in relazione fra loro e coi corpi esterni, e la chiamano eziandio *vita animale*, perchè propria degli animali e non dei vegetabili; il second' ordine raccoglie le operazioni che servono alla conservazione della *vita organica*, come la circolazione del sangue, la digestione, le secrezioni degli umori, e che chiamano anche *vita vegetativa*, perchè (con le specifiche differenze) appartiene tanto ai vegetabili quanto agli animali. La vita organica poi ha due ufficii o funzioni primarie, la *nutrizione* e la *riproduzione*, che potrebbero ridursi a una sola operazione, considerato il loro finale effetto che è identico. Diceva infatti con molto discernimento il naturalista Entt che la nutrizione è una generazione continuata, e avanti di lui il sommo Aristotile avea pronunciato che la trasformazione dell' alimento in carne è una specie di generazione. La serie delle operazioni appartenenti alla vita organica non può risguardare che molto indirettamente lo studio dell' uomo interiore, anche quanto alla parte animale; direttamente risguarda il nostro studio la serie delle operazioni che appartengono alla vita animale.

Come più volte abbiamo osservato, la fisiologia è ristretta all' osservazione degli organi materiali, quantunque vivi, e ad essa non è lecito entrare a discorrere della sensazione o degli altri fatti interni animali. E valga il vero: nelle operazioni fisiologiche di relazione l' organo non è se non uno strumento, vivo bensì ed animato, ma sempre passivo e deputato a ricevere le impressioni e ad essere modificato in una maniera tutta sua propria. Dalla impressione alla sensazione corre però un abisso. L' impressione consiste in una mutazione di figura d' un organo materiale, o in altre sue qualità sensibili, o in movimenti impressi in una direzione anzichè in un' altra e somiglianti. Ma che ha di simile il moto o qualunque altra azione dell' organo con la sensazione che s' eccita contemporaneamente dentro di noi? Ad esempio, la sensazione del movimento delle nostre membra, è forse un moto locale? Niente nella materia ci può dare alcun segno di sentimento, e se noi vogliamo prenderne qualche notizia, bisogna che ricorriamo alla coscienza che non vede cogli occhi del corpo ma con quelli dello spirito. Tuttavia poichè la sensazione avviene dopo una mutazione dell' organo animato, occorre per questo motivo considerarlo, cioè come strumento materiale e condizione fisiologica del sentire.

§ 2. — Volgarmente si crede e anche i dotti credettero per molto tempo che non solamente il senso sia esteso a tutto il corpo, ma che ogni singola parte del corpo goda in egual misura di sensibilità. L' esperienze dell' Haller sopra le parti sensibili e irritabili del corpo vivente provarono che non ogni parte del corpo è da sè immediatamente sentita, ma che è sentita per mezzo di alcune parti, chiamate *nervi*, oggetto immediato del senso. Non è provato con certezza di fisiologia se veramente oltre i nervi qualche altra parte del corpo sia per sè sensibile, e neppure se tutti i nervi sien sensibili; certo è che nel corpo vi sono alcune parti *insensibili*, come le tegumenta, le membrane, le ossa, e alcune *sensibili*, come la maggior parte dei nervi; quelle poi da sè sono insensibili, ma nel

tutto divengono indirettamente sensibili, come i capelli e le altre parti per sè insensibili.

I nervi sono cordoncini biancastri e nudi che apparentemente derivano da alcuni centri e si spargono per le diverse parti del corpo. La totalità di questi filamenti nervosi chiamano *sistema nervoso*, il quale, nel corpo umano e in quello degli animali superiori, ove trovasi ben distinto, si divide in due parti che sono il sistema nervoso della vita animale e il sistema nervoso della vita vegetativa. Il primo serve al sentire e all' operare animale, il secondo governa le operazioni delle quali l' uomo non ha coscienza e presiede ai moti che sono indipendenti dal suo potere spontaneo. La parte principale del sistema nervoso della vita animale chiamasi *encefalo* o *asse* cerebrospinale costituito del *cervello, cervelletto, midollo oblungato* e midollo *spinale*. Non è opportuno trattenerci a descriver queste parti minutamente; ci basti dire che da queste parti chiamate *centri nervosi* traggono origine i nervi che nascono simmetricamente e a paio, e si dividono e si ramificano fino a ridursi in fila sottilissime e impercettibili. L' altro sistema nervoso che presiede alla vita organica è costituito da centri nervosi detti *gangli* (e indi il nome di sistema *gangliare*), i quali comunicano fra loro per mezzo dei cordoni nervosi, e coi nervi del midollo spinale per numerosi filamenti. Tal ordine di nervi è chiamato *gran simpatico*, o *intercostale* dalla sua posizione, e anche *trisplancnico* perchè manda innumerevoli rami ai visceri del cranio, del petto, del basso ventre, a tutti gli organi insomma della vita vegetativa. Il sistema gangliare si ritiene dai più essere affatto insensibile, o servire a un senso tenuissimo e impercettibile, sebbene alcune volte, trovandosi in istato di molta irritazione produca dolori acutissimi, forse per la comunicazione che esso ha coi nervi del sistema cerebrospinale. In quel sistema pertanto non possiamo occuparci, perchè le sue operazioni restano indipendenti da noi e le azioni vitali di cui è organo sono a noi sconosciute interiormente. Ben provvide la natura alla conservazione e alla salute della

vita animale non soggettando al dominio dei sensi il governo degli organi interni destinato alle operazioni vitali, che sono più complesse, più difficili e necessarie, a differenza di quelle commesse alla scelta dell' individuo animale che sono più semplici, più facili e possono comportare sospensioni e indugi.

§ 3. — Il sistema nervoso cerebrospinale si compone di due ordini di nervi, di quelli cioè che presiedono ai molteplici movimenti corporei e diconsi *motori*, e di quelli che sono ministri delle sensazioni e diconsi *sensòri*. Questi nervi mettono capo a qualche parte del corpo interna od esterna e vi esercitano vari uffici, e quindi prendono nomi diversi. Si chiamano *ottici* i nervi sensòri che vanno a terminare negli occhi, *acustici* quelli che finiscono nella parte interna degli orecchi, *olfattori*, quelli che sporgono nell' interno delle narici, *gustatori* quelli che vanno a finire sulla lingua e sul palato, *tattivi* tutti quelli che terminano nella superficie del corpo. Gli *occhi*, gli *orecchi*, le *narici*, la *lingua* e la *cute* sono gli istrumenti od *organi esterni* del sentire, a tal fine da natura mirabilmente costrutti, e danno luogo ai cinque modi di sentire, che sono i cinque noti sensi, *vista*, *udito*, *odorato*, *gusto* e *tatto*. I nervi motori prendono nomi diversi secondo le diverse membra che quei nervi pongono in moto; ma non le muovono direttamente, sì col mezzo delle fibre muscolari o *muscoli*, ai quali i nervi sono aderenti, e che sono strettamente congiunti colle diverse parti o membra del corpo. Ora quei nervi che appartengono agli organi sensòri della vista, dell' udito, del gusto e dell' odorato e i nervi motori di alcune parti della faccia partono dal cervello, e altresì dal cervello partono alcune diramazioni di nervi che vanno ai polmoni, al cuore, e allo stomaco e che sono strumenti delle interne sensazioni. I nervi sensòri che presiedono al tatto e quelli motori che servono al movimento delle altre parti del corpo, partono dal midollo spinale.

Che il sistema nervoso cogli organi suoi interni ed esterni sia essenziale condizione organica del senso e del

moto animale manifestasi principalmente dai fatti seguenti. Se si preme o si stuzzica un nervo sensorio si sveglia in quella parte una sensazione dolorosa, il che non avviene nelle altre parti dell'organismo spoglie di filamenti nervosi. Inoltre se si tronca o si lede gravemente un nervo sensorio, o comunque si interrompa la continuità del medesimo fra l'organo sensorio in cui termina e il centro nervoso da cui parte, non avviene la sensazione correlativa a quell'organo. Parimente venendo tronco o gravemente leso un nervo motore o un muscolo qualunque, non avviene il moto spontaneo in quella parte a cui il nervo motore è diretto. Anche le malattie alterando una parte principale del sistema nervoso, sospendono il senso e il moto delle membra, mentre per contrario alcune volte eccitano grandemente la sensitività. È stato finalmente osservato con istudi comparati di fisiologia, che l'estensione e la forza della sensitività sta negli animali in proporzione della massa e complicazione del sistema nervoso, e che in ogni corpo animato le parti più ricche di filamenti nervosi godono d'una sensibilità più vivace e squisita delle altre parti che ne sono men ricche.

§ 4. — I nervi sensòri e i nervi motori si riuniscono insieme e danno luogo a un cotal legame che preme molto notare. Seguendo i nervi che dalle membra inferiori dell'uomo e degli animali vertebrati vanno nel midollo spinale, li vediamo entrare in un canale lungo e spazioso, formato dalle vertebre poste l'una sopra l'altra a guisa d'anelli, e che è chiamato *speco vertebrale.* Fra ogni due vertebre entrano nello speco altri nervi provenienti dalle altre parti del corpo e prendono tutti la medesima strada. Da ultimo tutti li vediamo riunirsi in un grosso cordone detto midollo spinale, che sale fino alla testa ove si continua nel cervello.

Ogni tronco nervoso entrando nello speco vertebrale si divide in due rametti, uno dei quali penetra nella parte anteriore del midollo spinale, l'altro nella parte posteriore di esso. Questi due rametti si chiamano le *radici* dei nervi, e l'una chiamasi radice *anteriore,* l'altra radice

posteriore, le quali formano due cordoni anteriori e due posteriori, ond' è costituito il midollo spinale. Ora ripetute esperienze hanno provato che la radice anteriore del nervo è la via per la quale si propagano al nervo gl' impulsi del moto, e la radice posteriore è quella per cui vengono eccitate entro di noi le sensazioni. I quattro cordoni, formati dalle radici dei nervi sensòri e motori hanno internamente in tutta la lunghezza uno strato di sostanza gelatinosa, detta sostanza *grigia*, la quale arrivata nel cervello diviene esterna e prende considerevole svolgimentò. Nella sostanza grigia sta appunto il legame del nervo sensorio e del nervo motore, legame per cui l' impressione del nervo sensorio inizia il movimento del nervo motore; la quale azione è detta dai fisiologi *riflessione*, o ripiegamento materiale. Tal ripiegamento avviene perchè le fibre sensorie terminano in alcune *cellule* della sostanza grigia, le quali danno nascimento alle fibre motrici; onde un eccitamento ricevuto dalle cellule per mezzo delle fibre posteriori o sensorie si propaga dalle cellule alle fibre anteriori o motrici. Nel cervello, come nel midollo spinale, si osserva tal fatto, salvo che i nervi che nascono dalla base del cervello invece di aver sempre due radici e di esser sempre nervi misti, cioè sensòri e motori, rimangono generalmente per tutto il loro corso solamente sensòri o solamente motori.

Questa riflessione materiale del sistema nervoso brevemente descritta, avviene localmente, talchè se si taglia, ad esempio, il midollo spinale di qualche animale verso la sua metà e si separa in tal modo dal cervello, quell' azione nervosa avviene nonostante nella parte inferiore dell' animale separata dalla superiore. Non si dee però concludere che non ci sia relazione essenziale fra le varie parti del sistema nervoso, sicchè resti indifferente che tutte sieno legate col cervello o separate da esso; imperocchè quell' azione in quanto si considera avvenuta localmente e per solo effetto della connessione nervosa, può chiamarsi *irritabilità* che è ben diversa dalla sensitività e dal moto spontaneo. E in fatti l' animale, a cui avessimo

fatto il taglio superiormente indicato, non avrebbe, per eccitar che si facesse i suoi organi sensòri, sensazione alcuna nè darebbe segno alcuno di moto spontaneo animale, procedente cioè da unità di forza interiore. Ora il sistema nervoso, affinchè possa operare con perfezione, armoneggiando le varie parti dell'organismo, e servire di condizione opportuna al senso animale, occorre che abbia continuità fra le sue parti, e però il sistema nervoso forma l'unità d'organamento del corpo umano come degli animali tutti vertebrati. La necessità della libera comunicazione fra il cervello e le altre parti del sistema nervoso, affinchè avvenga la sensazione e il moto spontaneo, non convalida bensì neanco l'opinione comune, la quale stima derivare il sistema nervoso dal cervello, e paragona il sistema cerebrospinale ad un albero i cui rami derivino da un ceppo comune che sarebbe il cervello. Infatti l'anatomia ha mostrato che il sistema nervoso è intessuto a guisa d'una rete avente molti nodi di congiunzione, disposti fra loro con sì molteplici gradazioni che vano riesca indagare un centro o nodo in cui tutti convergano i nervi. Quindi la necessità indicata della libera comunicazione fra le varie parti del sistema nervoso, significa solo che il fatto è tale, che tal'è la condizione fisiologica del sentimento, ma non mostra la dipendenza fra le varie parti nè di che natura sia tal dipendenza. Questo è bene notare per veder meglio l'errore di quei fisiologi, che mossi da tal preoccupazione, dicevano sentirsi e percepirsi da noi le cose nel cervello, e riferirsi poi le sensazioni alle varie parti del corpo; la qual cosa notammo altrove (Cap. 5, § 4) esser contraria all'esperienza interna. L'anatomia poi ha mostrato essere il cerebro un ganglio, o semplice rigonfiamento della sostanza nervosa, talvolta meno importante degli altri centri nervosi. Da alcune necessarie condizioni d'un fatto non può inferirsi in niuna guisa la relazione di causalità. Chi dicesse: senza cervello non si ha sensazione, e quindi il cervello è l'organo ov'accade la sensazione; ragionerebbe come un altro che dicesse: senza l'organo

della vista non si dà sensazione ottica, e quindi la sensazione si compie tutta nell' organo esterno senza bisogno dell' organo interno. L' esperienza per contrario dimostra che sono necessari l' uno e l' altro; ma soprattutto l' esperienza interna rende palese che, qualunque sia la condizione organica delle sensazioni, e la relazione fra gli organi esterni e l' organo interno, la sensazione si prova nel luogo dov' è avvenuta l' impressione. E quanto a relazione dell' organo interno all' organo esterno, non pochi e Psicologi e Fisiologi recano gravi osservazioni atte a mostrare la superiorità dell' organo esterno sull' organo interno; e pensano che l' organo esterno sia principale ministro di sensazione, laddove il sistema nervoso sarebbe, come dicea il Cuvier, naturato a esercitare certe operazioni comuni nella vita animale, come quella di mantenere dovunque la vita degli organi sensòri. A tale opinione sono indotti da molti fatti, e segnatamente dall' osservare che l' organamento dei nervi è per tutti quasi uguale, laddove le sensazioni sono varie e diverse; la qual cosa non verrebbe spiegata colla sola diversità delle azioni fatte dagli oggetti esterni. Checchè sia di tal gravissima questione, fatto è che gli organi esterni dei sensi son formati ciascuno diversamente e sono conformati a ricevere un' azione speciale dei corpi e dar luogo a sensazioni d' un ordine particolare.

§ 5. — Non possiamo trattenerci a descrivere il mirabile artificio con cui son formati gli organi esterni, segnatamente quello della vista e dell' udito, perchè troppo ci condurrebbe tal descrizione lontani dal nostro proposito, e perchè d' altra parte ognuno può vederli descritti in qualunque libro di Fisiologia organica. Noteremo bensì che ciascun organo del senso esterno è ordinato a ricevere una data impressione e non altra, un' efficacia d' un oggetto sensibile ad esso appropriato e che si chiama *stimolo specifico* dell' organo sensorio. Così l' occhio riceve l' atto della luce, l' organo dell' udito quello dell' aria vibrata, l' organo del gusto l' atto delle sostanze dissolute, l' organo del tatto quello dell' estensione tangibile, e

l'organo dell'odorato l'impressione delle particelle che esalano dai corpi. Però l'estensione tangibile, come tale, non farebbe sugli altri organi alcuna impressione conveniente a suscitare la sensazione correlativa, nè l'atto della luce varrebbe sugli orecchi ad eccitare la sensazione de' suoni, nè l'atto delle onde sonore avrebbe alcuna efficacia sugli occhi, sulla lingua e sulle narici. L'Anatomia poi mostra una disposizione simmetrica negli organi della vita organica e della vita animale, e la Fisiologia mostra stupende attinenze fra le operazioni dell'una e dell'altra vita, talchè una operazione risolve e compie l'altra operazione. Negli organi della vita animale abbiamo veduto la dualità del sistema nervoso che si parte nell'ordine dei nervi sensòri e nell'ordine dei nervi motori, e dove notiamo la dualità negli organi dei sensi esterni, cioè l'avere il corpo umano due occhi, due orecchi, due narici, due determinazioni del gusto e del toccare. Di questa dualità molto si stette a conoscere il fine, ma poi s'è conosciuto che un senso eccita l'altro, e rende piena la percezione degli oggetti. Così un occhio vede un po' più lontano dell'altro, e ciò è necessario per distinguer bene il rilevato nei corpi e la loro distanza; similmente un orecchio porta più lontano dell'altro, e ciò è utile per distinguer bene il luogo e la distanza dei corpi sonori. Parimente delle due narici una compie l'altra; il palato nella parte posteriore compie le percezioni della lingua e il tatto d'ambedue le mani porge una percezione piena del rilievo. Sarebbe contrario all'istituto nostro il mostrare tutte le attinenze che passano fra gli organi del senso, e quelle degli organi del moto fra loro, e poi le attinenze che corron fra ciascun organo del senso e l'organo correlativo del moto: ci basti rilevare che tutta questa disposizione d'organi è conforme a un disegno stupendo, opera d'altissima intelligenza, che tutto ha ordinato nel corpo animato in armonia col mondo esterno e colle cause interiori.

§ 6. — I nervi sensòri e gli organi correlativi sono lo strumento necessario del fatto della sensazione e perce-

zione esterna, imperocchè non avviene la sensazione se non quando uno stimolo produce conveniente impressione nell'organo sensorio e quindi sul nervo correlativo. Nè il riprodursi delle sensazioni passate resta indipendente dal sistema nervoso, imperocchè tal fatto sia cagionato spesso da uno stato speciale dei centri nervosi e da stimoli interni che eccitano il nervo sensorio nella sua interna estremità. La qual cosa ci fa arguire che anche quando volontariamente richiamiamo le imagini delle cose, o quando una sensazione presente ridesta una passata, avvenga un cotal moto nelle fibre nervose atte a risvegliare i fantasmi delle cose e dei sentimenti piacevoli o dolorosi altra volta provati. Mentre pertanto nelle sensazioni presenti l'eccitamento del nervo comincia dall'esterno e si propaga fino all'interno, nel rinnuovamento delle imagini par certo cominciare dall'interno. La qual cosa spiega la forza della fantasia nelle tenebre e nella quiete, nell'assenza cioè di stimoli che eccitino gli organi esterni, e il vigore massimo della fantasia nel sonno, quando cioè l'esteriore sensitività è sopita.

Agli appetiti e alle avversioni animali servono gli organi del moto, imperocchè vani resterebbero quegli appetiti se, essendo dotati di forza motrice, non fossero nel corpo animato organi acconci a tal movimento. Le passioni sono parimente congiunte a uno stato dei nervi. Così l'ira aggiunge vigore e gagliardia alle braccia e alle altre membra, e ci dispone alle azioni più violente; la timidità per contrario rilassa i nervi e le fibre e fa sentire il bisogno della fuga. Sovente in certi animali la paura giunge a turbarli talmente ch'essi rimangono giacenti in terra senza moto e senza respiro, la qual cosa ha per effetto di allontanare da loro qualche nemico. Il volgo dice che fanno i morti per ingannare il loro nemico e ne ammirano l'astuzia; meglio farebbero ad ammirare la sapienza dell'Autore della natura che con tali movimenti provvide sì bene alla loro conservazione. L'abito animale è parimente congiunto alle disposizioni dei nervi e degli organi motori, in quanto che dipende da frequente ripe-

tizione d'atti di moto; atti che appartengono, per l'impulso, ai sensi, e appartengono al corpo pel movimento materiale che è effetto di tale impulso. Ora, l'esperienza ci mostra quanto l'abitudine renda acconci gli organi del moto a facilitare la ripetizione degli atti spontanei animali, come ingrossino i muscoli e prendano vigore. La mobilità maggiore di certe membra, in ragione della loro struttura organica, dipende infatti dall'uso che ne facciamo, e alcune membra che noi adoperiamo pochissimo, come i diti dei piedi, potrebbero acquistare mobilità grandissima, come vediamo nei selvaggi.

§ 7. — Dopo tutte le cose fin qui discorse facile riesce determinare tutte le cagioni che producono i fatti passivi e i fatti attivi del senso animale. Gli stimoli esterni e interni, dapprima producono un eccitamento sui nervi sensòri, il quale eccitamento si propaga ai nervi che presiedono al movimento spontaneo: al primo fatto corrispondono la sensazione e le imagini, al secondo fatto gli atti spontanei dell'animale. Nel sonno profondo rimangono inattivi gli organi dei sensi esterni, e quindi anche rimangono inattivi i nervi motori e i muscoli. Vedemmo che il senso animale appetisce ciò che è piacevole e quindi ciò che è più facile, e rifugge da ciò che è molesto e quindi anche da ciò che è difficile; e questo spiega perchè il senso ceda così facilmente agl'impulsi e li secondi spontaneamente. Ad esempio: poichè i nervi degli orecchi hanno special legame e consenso cogli organi motori delle membra inferiori, avviene che i nervi acustici propaghino il loro moto ai muscoli delle gambe e dieno ad essi un certo impulso e scotimento. Però udendo suoni musicali, l'uomo dura fatica a tener ferme le gambe, perchè occorre resista propriamente a quell'interno scotimento. Quindi i fanciulli che men resistono alla natura, ove odano dei suoni a tempo ben compartito, saltellano e muovono le membra in armonia di quei suoni, e il simile fanno alcuni animali, come l'orso e la scimmia. Qui è l'origine della danza. Perchè mai sorride il fanciullo al sorriso della madre? Perchè vedendo il fanciullo il riso e i

vezzi di lei prova un sentimento di gioia che inizia i movimenti muscolari della bocca e delle labbra, e il bambino segue quest' impulsi e sorride. Al cantare d' un uccello rispondono gli altri, perchè gli organi della voce sono in fisica connessione coll' organo dell' udito, e i moti del nervo acustico imprimono un movimento ai nervi motori degli organi vocali, talchè l' uccello segue spontaneamente quest' impulso e manda quei suoni che son conformi alla struttura degli organi suoi vocali.

Possiamo adunque omai concludere che le operazioni del senso animale dipendono da tre cagioni: 1° dall' ordine degli stimoli esterni; 2° dall' ordine che si trova nell' organismo; 3° dall' ordine che si trova nelle cause interiori cioè nella sensività. Fra questi tre ordini di cagioni passa stretta attinenza, come s' è veduto, e quindi si scuopre un' armonia fra il soggetto senziente, il corpo animato e l' universo.

§ 8. — L' esposte cagioni per le quali avvengono i fatti animali, operano tanto nell' uomo quanto negli animali con non molte differenze. Tuttavia negli animali quell' ordine di operazioni si vede più chiaro e più determinato che nell' uomo, perchè questi opera non solamente secondo le leggi dell' animalità, ma principalmente secondo le leggi dell' intelligenza, cioè colla ragione e colla volontà. Apparisce infatti dalla comune esperienza e dall' esperienza scientifica, che tutti gli animali sono forniti di speciali tendenze, e tutte conformi ai bisogni della loro vita, il che trova la sua spiegazione nella speciale struttura dell' organismo e quindi nelle capacità dei sensi più o meno varie o vive secondo il fine a ch' esse sono ordinate. Imperocchè è chiaro che poste 1° una speciale struttura degli organi sensòri, atti a ricevere in un modo anzichè in un altro l' azione degli oggetti esterni, e 2° una speciale struttura delle membra e degli organi del moto; ne debba seguire che un animale eserciti certi dati atti e non altri, e gli eserciti in un modo anzichè in un altro. Quelle stesse innate inclinazioni che formano l' istinto di ciascuna specie animale, nel senso da noi de-

terminato alla fine del capitolo precedente, sono state appunto preordinate ad esser congiunte a particolari organi corporei, senza i quali resterebbero inoperose. E poichè varia si palesa nelle diverse specie animali la struttura dell'organismo, e varie e diverse le attitudini dei sensi, anche appariscono diversi i così detti *costumi* degli animali appartenenti a diverse specie e a diverse varietà della stessa specie. Indi anche niuno individuo animale ha istinti e costumi propri, ma serba quelli della specie o della varietà, e tiene più somiglianza coi costumi delle specie affini che con quelli di specie molto differenti.

§ 9. — L'organismo del corpo umano s'appalesa sì conformato al senso animale, ma ordinato pure a servire di strumento al pensiero e al libero volere. Non senza ragione hanno gli organi vocali dell'uomo maggior perfezione degli organi vocali degli animali, imperocchè negli animali l'organo della voce è destinato a mandar dei suoni, per mezzo dei quali e'si sentono, si uniscono in compagnia e mantengono sè stessi e la specie; laddove nell'uomo l'organo vocale serve ad esprimere i pensieri, i sentimenti e i voleri, serve cioè al linguaggio, che è lo strumento più potente che unisce gli uomini in civile consorzio. E chi esamini la differenza che corre fra le mani dell'uomo e le membra analoghe nelle specie animali, anche più vicine all'uomo, come le scimmie, s'avvedrà facilmente che se la differenza è leggiera, perchè la natura sa far molto con poco, è bensì rilevantissimo l'effetto di tal differenza; chè negli animali tali membra servono solamente per afferrare la preda e arrampicarsi, negli uomini invece le mani sono lo strumento necessario per effettuare l'attività loro artistica e industriale. Infatti la mano dell'uomo non è ristretta all'esercizio di alcune azioni particolari, ma a tutte le azioni è pronta ed abile, ed è strumento universale come la ragione; e indi la universalità delle arti e dell'industrie umane. La stessa statura dell'uomo, lo star dritto in piedi determina una moltitudine di proprietà anatomiche rilevanti, che non lo fanno confondere cogli animali nemmeno per la

e non per altri, chè, ad esempio, alle fragranze dei fiori resta insensibile affatto. L' uomo arricchito dalla natura d' una prodigiosa varietà d' attitudini e proprietà dei sensi, non ebbe tuttavia un senso molto più squisito degli altri sensi, nè una istintiva tendenza che dominasse tutte le altre tendenze, e lo governasse nella vita animale, imperocchè ebbe in dono il maggiore dei privilegi, la ragione, colla quale egli governa sè stesso e le altre cose.

Capitolo Decimo.

POTENZE ANIMALI, ANIMA SENSITIVA E INDIVIDUO ANIMALE.

Sommario. — § 1. I fatti animali richiedono delle potenze che li producano. — Che sia la *potenza* e come si distingua in passiva e attiva. — § 2. La passività animale non è incapacità d' operare, e differisce anche dall' inerzia dei corpi. — § 3. Distinzione delle potenze passive e delle potenze attive del senso animale. — § 4. Le diverse potenze procedono da una forza unica, la quale considerata separatamente dalle altre potenze dell' uomo interioro, come individuo, dicesi *anima*. — Essa è *principio* e *subietto* degli atti sensitivi. — § 5. L' attinenza reale fra l' anima sensitiva e il corpo organato forma l' individuo animale. — § 6. L' animale è privo di ragione; ne son persuasi tutti gli uomini, e perchè. — Si spiega alcuni modi di parlare nei quali sembra il popolo attribuire intelligenza a' bruti. — § 7. Si prova gli animali esser privi d' intelligenza: 1° perchè le loro operazioni si spiegano colle sole leggi del senso; 2° perchè alcuni fatti non si spiegherebbero nemmeno supponendo nei bruti l' intelligenza; 3° perchè l' uomo domina e soggetta gli animali; 4° perchè l' uomo impara ed operando erra, gli animali non imparano e non errano; 5° perchè l' uomo è perfettibile, gli animali no.

§ 1. — I fatti del senso animale esaminati nei precedenti capitoli, e che abbiamo avuto cura di discernere dai fatti della vita corporea, perchè quelli si manifestano alla coscienza e son relativi a un che senziente, questi si manifestano ai sensi esterni e appartengono al corpo animale, deve ora mostrarsi da qual cagione sieno prodotti, perchè noi ci proponemmo di salire alle cause dopo l' osservazione accurata dei fatti.

Un fatto, così interno com' esterno, è una cosa che incomincia ad esistere perchè non sempre è stato e a noi si presenta nel suo cominciamento, onde arguisce una

sua materiale struttura. Tal carattere particolare del corpo umano fu notato dai Greci che lo chiamarono ανθρωπος; e in ogni tempo la posizione della bestia fu riguardata solamente adatta al soddisfacimento dei bisogni corporei, e quella dell' uomo come opportuna al soddisfacimento altresì dei bisogni più nobili dello spirito.

« Ipsum hominem (dice Cicerone nel *De Leg.* I, 9) eadem natura non solum celeritate mentis ornavit, sed etiam sensus, tamquam satellites attribuit, ac nuntios; et rerum plurimarum obscuras intelligentias enodavit, quasi fundamenta quædam scientiæ; figuramque corporis habilem, et aptam ingenio humano dedit. Nam quum ceteros animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad cœlique, quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit: tum speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret. Nam et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur; et is, qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse, præter hominem, potest, indicat mores: cujus vim Græci norunt, nomen omnino non habent. Omitto opportunitates, abilitatesque reliqui corporis, moderationem vocis, rationis vim, quæ conciliatrix est humanæ maxime societatis. »

E Ovidio (*Met.* I):

> *« Pronaque cum spectent animalia cetera terram,*
> *Os homini sublime dedit. »*

Troppo ci vorrebbe a notare tutte le differenze, anche organiche, che corrono fra gli animali e gli uomini. Questo solo, che preme, noteremo, quanto all' animalità, cioè che a torto si crede da molti essere in certi animali più che nell' uomo perfetto l' organismo e perfette le attitudini dei sensi. Imperocchè se spesso un senso ha certa maggior perfezione in alcuni animali che nell' uomo, come l' odorato nei cani, la vista negli uccelli, gli altri hanno minor perfezione, e inoltre in quel speciale tal perfezione si rinviene per e non per ogni rispetto. Così il cane rato più acuto dell' uomo, ma sol

e non per altri, chè, ad esempio, alle fragranze dei fiori resta insensibile affatto. L'uomo arricchito dalla natura d'una prodigiosa varietà d'attitudini e proprietà dei sensi, non ebbe tuttavia un senso molto più squisito degli altri sensi, nè una istintiva tendenza che dominasse tutte le altre tendenze, e lo governasse nella vita animale, imperocchè ebbe in dono il maggiore dei privilegi, la ragione, colla quale egli governa sè stesso e le altre cose.

Capitolo Decimo.

POTENZE ANIMALI, ANIMA SENSITIVA E INDIVIDUO ANIMALE.

Sommario. — § 1. I fatti animali richiedono delle potenze che li producano. — Che sia la *potenza* e come si distingua in passiva e attiva. — § 2. La passività animale non è incapacità d'operare, e differisce anche dall'inerzia dei corpi. — § 3. Distinzione delle potenze passive e delle potenze attive del senso animale. — § 4. Le diverse potenze procedono da una forza unica, la quale considerata separatamente dalle altre potenze dell'uomo interiore, come individuo, dicesi *anima*. — Essa è *principio* e *subietto* degli atti sensitivi. — § 5. L'attinenza reale fra l'anima sensitiva e il corpo organato forma l'individuo animale. — § 6. L'animale è privo di ragione; ne son persuasi tutti gli uomini, e perchè. — Si spiega alcuni modi di parlare nei quali sembra il popolo attribuire intelligenza a' bruti. — § 7. Si prova gli animali esser privi d'intelligenza: 1° perchè le loro operazioni si spiegano colle sole leggi del senso; 2° perchè alcuni fatti non si spiegherebbero nemmeno supponendo nei bruti l'intelligenza; 3° perchè l'uomo domina e soggetta gli animali; 4° perchè l'uomo impara ed operando erra, gli animali non imparano e non errano; 5° perchè l'uomo è perfettibile, gli animali no.

§ 1. — I fatti del senso animale esaminati nei precedenti capitoli, e che abbiamo avuto cura di discernere dai fatti della vita corporea, perchè quelli si manifestano alla coscienza e son relativi a un che senziente, questi si manifestano ai sensi esterni e appartengono al corpo animale, deve ora mostrarsi da qual cagione sieno prodotti, perchè noi ci [illegible] di [illegible] [de]lle cause dopo l'osservazione [illegible] [de]i fatti.

Un fatto [illegible], è una cosa che [c]omincia [illegible] [sem]pre è stato e a noi [illegible] pres[illegible] onde [illegible] una

causa che lo faccia esistere, un principio che ne dia ragione. Dei fatti esterni cerchiamo la causa nelle forze naturali che s'ascondono all'esperienza esterna, ma dei fatti interni la causa siam noi e questa ci deve essere nota positivamente. In altre parole, siamo noi che sentiamo e che produciamo questi fatti, e se li facciamo dobbiamo avere il *potere* di farli. Sia dunque che si consideri i fatti in sè stessi che richiedono una causa, sia che si consideri il nostro *io* che li produce, verremo alla medesima conclusione, cioè che vi ha nell'uomo interiore alcune *forze* o *potenze* dalle quali vengon prodotti i fatti del senso animale. La potenza è dunque una forza produttrice di atti, la quale bensì non è mica indifferente all'operare come al non operare, ma tende perennemente all'*atto,* che è la sua operazione. Questa tendenza costante della potenza all'atto chiamasi *conato,* e la potenza dicesi anche *facoltà* che, giusta il Vico, vale *facilità* di operare. Laonde ciò che noi chiamammo *fatto,* in quanto manifestasi alla coscienza come cosa che cominci ad essere senza mostrare il principio d'onde viene, considerandolo rispetto alla potenza che lo produce, chiamasi un *atto* di essa. Quante sono le specie de' fatti che abbiamo esaminati, altrettante devono essere le potenze o facoltà che le producono; e poichè abbiamo distinto due classi di fatti nel senso animale, i fatti passivi e i fatti attivi, quindi è conforme a ragione riconoscere due ordini di potenze del senso animale, passive e attive. Per le quali cose potrebbe dedursi che la facoltà è il potere che ha una forza d'esser modificata (passione) o di modificare sè stessa (azione).

§ 2. — Distinguendo i fatti passivi dai fatti attivi accennammo che la passività non equivale a inerzia assoluta, ogni passione essendo un'azione, e quindi ponemmo la ragione della distinzione predetta nel prodursi i fatti passivi del senso per cagione non solo del soggetto senziente ma anche d'uno stimolo straniero che li suscita in noi e li determina, a differenza dei fatti attivi prodotti da noi *spontaneamente,* cioè avvenuti *in noi e da noi* determinati. E che la passività del senso animale non suoni inattività

o inerzia assoluta, è manifesto, chi consideri l' assoluta inerzia escludere ogni capacità d'atto, e quindi ogni passione, ogni moto ed ogni impulso. Abbiamo chiamata infatti passione quella operazione esercitata dal soggetto senziente quando un che diverso dal soggetto medesimo la eccita e la determina. Ma se un ente non avesse in sè attività alcuna, a che varrebbe l'impulso? e l'impulso non ha per effetto di stimolare una forza affinch' essa dal non operare passi all'operare, ossia dallo stato di operazione potenziale a quello di operazione attuale, dalla potenza all'atto? Imperocchè la forza, abbiam detto poco fa, è una potenza che tende continuamente all'atto, e se a tale atto è determinata per un che da lei diverso, dicesi passiva. La ragione perciò ci mostra e l' esperienza conferma che ogni cosa esistente è una forza, perchè ogni cosa può almeno ricevere impulsi da altri enti, e vale a dire soffrire una passione che val quanto un' azione. Talchè l'assoluta inerzia cioè la privazione di qualunque attività, è un che identico al nulla.

Chiamasi nondimeno inerzia in fisica quella proprietà negativa delle forze materiali, per la quale esse sono incapaci di determinarsi da sè ad operare, e per cui, operando, obbediscono solamente all' impulso ricevuto, senza farsi mai da sè stesse cagione di nuovi e diversi atti. Quindi un corpo è incapace di passare per sè dallo stato di quiete allo stato di moto, e, mosso da un altro corpo, continua a muoversi sempre per la medesima direzione in cui ricevette l' impulso e con la stessa celerità, incapace di cambiare da sè la direzione e la celerità del suo movimento. Il senso animale differisce dalle forze materiali in questo, cioè che mentre negli atti passivi obbedisce all'impulso del corpo, passa poi ad atti che si distinguono dagli effetti dell'impulso stesso, come gli appetiti animali si distinguono dalle sensazioni. La potenza che ha il senso di esercitare questa seconda specie di atti chiamasi attiva, ed anche spontanea, perchè l'uomo che n'è fornito sente di esercitare quegli atti di suo proprio moto, cioè di determinarsi da sè all' atto.

sua materiale struttura. Tal carat[illegible]ticolare del corpo umano fu notato dai Greci[illegible]chiamarono ανθρωπος; e in ogni tempo la pos[illegible]la bestia fu riguardata solamente adatta al sod[illegible]to dei bisogni corporei, e quella dell' uomo co[illegible]a al soddisfacimento altresì dei bisogni più [illegible] spirito.

« Ipsum hominem (dice C[illegible]l *De Leg.* I, 9) eadem natura non solum cele[illegible]atis ornavit, sed etiam sensus, tamquam satel[illegible]uit, ac nuntios; et rerum plurimarum obscuras [illegible]ntias enodavit, quasi fundamenta quædam scient[illegible], [illegible]guramque corporis habilem, et aptam ingenio humano dedit. Nam quum ceteros animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad cœlique, quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit: tum speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret. Nam et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur; et is, qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse, præter hominem, potest, indicat mores: cujus vim Græci norunt, nomen omnino non habent. Omitto opportunitates, habilitatesque reliqui corporis, moderationem vocis, rationis vim, quæ conciliatrix est humanæ maxime societatis. »

E Ovidio (*Met.* I):

> « *Pronaque cum spectent animalia cetera terram,*
> *Os homini sublime dedit.* »

Troppo ci vorrebbe a notare tutte le differenze, anche organiche, che corrono fra gli animali e gli uomini. Questo solo, che preme, noteremo, quanto all' animalità, cioè che a torto si crede da molti essere in certi animali più che nell' uomo perfetto l' organismo e perfette le attitudini dei sensi. Imperocchè se spesso un senso ha certa maggior perfezione in alcuni animali che nell' uomo, come l' odorato nei cani, la vista negli uccelli, gli altri sensi hanno minor perfezione, e inoltre in quello stesso senso speciale tal perfezione si rinviene per qualche rispetto, e non per ogni rispetto. Così il cane da caccia ha l' odorato più acuto dell' uomo, ma solamente per certi odori

e non per altri, chè, ad esempio, alle fragranze dei fiori resta insensibile affatto. L'uomo arricchito dalla natura d'una prodigiosa varietà d'attitudini e proprietà dei sensi, non ebbe tuttavia un senso molto più squisito degli altri sensi, nè una istintiva tendenza che dominasse tutte le altre tendenze, e lo governasse nella vita animale, imperocchè ebbe in dono il maggiore dei privilegi, la ragione, colla quale egli governa sè stesso e le altre cose.

Capitolo Decimo.

POTENZE ANIMALI, ANIMA SENSITIVA E INDIVIDUO ANIMALE.

Sommario. — § 1. I fatti animali richiedono delle potenze che li producano. — Che sia la *potenza* e come si distingua in passiva e attiva. — § 2. La passività animale non è incapacità d'operare, e differisce anche dall'inerzia dei corpi. — § 3. Distinzione delle potenze passive e delle potenze attive del senso animale. — § 4. Le diverse potenze procedono da una forza unica, la quale considerata separatamente dalle altre potenze dell'uomo interiore, come individuo, dicesi *anima*. — Essa è *principio* e *subietto* degli atti sensitivi. — § 5. L'attinenza reale fra l'anima sensitiva e il corpo organato forma l'individuo animale. — § 6. L'animale è privo di ragione; ne son persuasi tutti gli uomini, e perchè. — Si spiega alcuni modi di parlare nei quali sembra il popolo attribuire intelligenza a' bruti. — § 7. Si prova gli animali esser privi d'intelligenza: 1° perchè le loro operazioni si spiegano colle sole leggi del senso; 2° perchè alcuni fatti non si spiegherebbero nemmeno supponendo nei bruti l'intelligenza; 3° perchè l'uomo domina e soggetta gli animali; 4° perchè l'uomo impara ed operando erra, gli animali non imparano e non errano; 5° perchè l'uomo è perfettibile, gli animali no.

§ 1. — I fatti del senso animale esaminati nei precedenti capitoli, e che abbiamo avuto cura di discernere dai fatti della vita corporea, perchè quelli si manifestano alla coscienza e son relativi a un che senziente, questi si manifestano ai sensi esterni e appartengono al corpo animale, deve ora mostrarsi da qual cagione sieno prodotti, perchè noi ci proponemmo di salire alle cause dopo l'osservazione accurata dei fatti.

Un fatto, così interno com'esterno, è una cosa che incomincia ad esistere perchè non sempre è stato e a noi si presenta nel suo cominciamento, onde arguisce una

soggetto son costrette a riconoscere l'arcano delle cause e delle intime relazioni fra le cose, e si restringono a studiare i fatti, le loro leggi, le proprietà delle cose e ad arguire l'esistenza delle cause. Ad esempio: perchè l'idrogeno combinandosi coll'ossigeno forma l'acqua, e un corpo combinato coll'ossigeno abbrucia? Il fatto è manifesto, ma il come del fatto è arcano. Anche il fatto dell'attinenza reale del senso col corpo è manifesto, ma il come di tal fatto in parte è oscuro, in parte è chiaro. Quindi il più e il meglio che si possa e si debba per noi è di riconoscere il fatto e di esaminare il modo di tal fatto con metodo sperimentale, ossia scrutare quell'attinenza nei suoi effetti, come adoperammo fin qui.

Da tutto ciò che abbiamo detto s' inferisce chiaro che il corpo dell'animale riceve l'*animazione* dall'anima medesima, e che nell'animazione tanto il corpo quanto l'anima devono essere o attivi o passivi. Il primo atto è senza dubbio quello dell'anima, ed ha per effetto di condurre il corpo ben preparato a quell'ordinamento, nel quale costituito, e' possa operare sull'anima stessa. Il secondo atto poi è quello che il corpo già animato esercita sull'anima, il quale atto ha per effetto di eccitare il senso animale e quindi tutte le operazioni che ne derivano. L'individuo animale, chiamato così perchè in lui l'animalità è tutto, potrà definirsi esattamente adunque — un principio senziente, unito individualmente ad un corpo e che sentendo opera, — nella qual definizione troviamo notato allo stesso tempo la forza passiva e attiva del senso animale, non che la sua intima congiunzione col corpo, vale a dire tutto ciò che costituisce l'individuo animale.

§ 6. — Che l'animale sia ristretto al potere di sentire e di operare spontaneamente, noi l'affermiamo per esperienza interiore, in quanto che tutti gli atti esercitati dall'animale gli esercitiamo anche noi senza bisogno di conoscenza alcuna. Per bene giudicare degli animali bisogna perciò studiar bene sè stessi; perocchè se v' ha in noi molto più di ciò che è nell' animale, c' è anche in noi l' animalità, e noi abbiam distinta coscienza di ciò che

avviene in noi d'animale, e di ciò che è superiore al fatto animale. Per l'esperienza nostra interiore siam dunque resi giudici competenti di ciò che avviene fuori di noi, e del quale non abbiamo altra notizia se non quella che prendiamo dall'esperienza degli atti esterni; imperocchè da questi atti esterni degli altri animali, che vediamo esser simili agli atti nostri esteriori, prodotti dal senso animale, arguiamo con certezza la somiglianza delle cagioni interiori che li producono. Di questo facile e naturale ragionamento è capace anche il popolo, quantunque non sappia rendere ragione d'ogni fatto animale, e però il popolo è persuaso che gli animali non hanno intelligenza, e li chiama esseri irragionevoli. Che gli animali non abbiano conoscenza alcuna, nè sentimento del vero, del bello e del buono, nè libero arbitrio, è dunque verità di senso comune, che fa riscontro al detto dela scrittura, *nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus*. Gli uomini infatti reputerebbero stolto chi volesse punire un animale per aver commesso un'azione cattiva, giacchè essi sanno che l'animale non conosce il bene e il male e non può commettere azioni malvagie, procedenti cioè da libera volontà che opera in modo difforme dal conoscimento del vero. L'uomo inoltre non sente di dovere osservare verso le creature animali quel rispetto che sa e sente dovere osservare verso le creature ragionevoli, nè sperimenta alcuna repugnanza a servirsi dei bruti come di mezzi e strumenti per soddisfare i suoi bisogni e per procurarsi dei diletti.

Non si opponga che spesso gli uomini, parlando degli animali, mostrano coi loro discorsi di attribuire agli animali stessi ingegno, sentimenti generosi e volontà. Il fatto si spiega agevolmente, considerando che gli atti esteriori dell'uomo derivano non solamente dal senso, ma principalmente dalla ragione e dalla volontà, e gli uomini significano questi fatti con parole che esprimono le potenze interiori dalle quali essi derivano. Poichè gli atti esterni degli animali somigliano gli atti esterni dell'uomo, nè v'hanno parole acconcie ad esprimere i fatti complessi del senso,

segnatamente gli spontanei, è naturale che per significare gli atti degli animali essi adoperino quelle medesime parole che usano, parlando dell' uomo: la qual cosa, s' avverta, succede parimente, parlando dei fatti animali dell' uomo, significandoli spesso con parole che si riferiscono ai fatti dell' intelligenza. Così gli uomini dicono che l' animale *sa distinguere* una pianta dall' altra, quando fra molte piante sceglie quella che lo nutrisce; se rigetta un cibo offertogli, perchè non gli piace, dicono che non lo vuole; se repugna ad andare in un luogo ove altra volta sperimentò sensazioni dolorose dicono che *conosce* i mali a' quali andrebbe incontro; e somiglianti espressioni. E ciononostante se all' uomo più rozzo e incolto che in tal maniera significhi le operazioni degli animali, alcuno domandi se egli veramente creda che quell' animale conosca, ragioni e si determini liberamente, ne avrà risposta assolutamente negativa. Potranno solamente nascer dubbi nella mente di chi si ponga a riflettere da sè stesso sulla natura di quei fatti, perchè non avendone accuratamente studiato le cagioni e le leggi, facilmente sarà tratto in errore dalla riflessione imperfetta e mal governata, e verrà forse indotto ad attribuire alle anime belluine o totalmente o in parte gli attributi e le facoltà che son proprie dell' uomo. Dalla qual cosa si rileva che spesso in certe materie è più dannosa la poca scienza dell' ignoranza medesima, dacchè l' errore è sempre più pernicioso della mancanza assoluta di cognizione. Nell' errore poi cade segnatamente chi, riflettendo, si lascia muovere dalle passioni e dai sensi; e con ciò si spiega com' eziandio acuti ingegni non abbiano dubitato di affermare che i bruti non sono per nulla inferiori o poco inferiori all' uomo, ponendo in derisione il convincimento degli uomini che si credono molto superiori agli animali. Imperocchè qual motivo può farci disconoscere l' evidente superiorità dell' uomo sui bruti, innalzando i bruti sino all' uomo, se non che una desolazione scettica, o un grossolano errore, o una passione che ami d' imbestiarsi?

§ 7. — La gravità del soggetto ci consiglia d' aggiun-

gere alcune altre considerazioni sulla differenza fra l' uomo e il bruto. Imperocchè distinguendo sempre più l' uomo dalle altre cose, segnatamente da quelle che a lui più somigliano, si prende notizia sempre più perfetta dell' uomo medesimo. Inoltre non è senza molta importanza far conoscere all' uomo la sua superiorità sulle creature irragionevoli, perocchè noi conoscendo meglio la propria dignità, prendiamo consapevolezza maggiore de' nostri doveri e dell' eccelso fine a cui siano ordinati.

1° La conoscenza da noi presa delle operazioni animali e dell' ordine loro, ha mostrato che esse dipendono dall' armonia che corre fra *un che straniero all' animale*, il *corpo animale*, e *l' anima dell' animale.* Tutte queste tre cagioni che ordinano le operazioni degli animali hanno per prima origine la sapienza del Creatore, perchè un ordinamento di cose arguisce sempre un' intelligenza ordinatrice; talchè ben diceva il Gioberti, che quanto più vediamo negli animali mancare di umana ragione, tanto più vediamo in essi risplendere di ragione divina. E però Dante (*Parad.* 18):

« e da lui si rammenta
Quella virtù ch' è forma per li nidi. »

Ora, non si può recare la ragione e la volontà a dare spiegazione dei fatti animali, venendo questi fatti sufficientemente spiegati col solo senso animale. Ciò è conforme a un canone del naturale buon senso il quale chiama arbitrarie e false le ipotesi inutili, e mantiene che la ragione debba spiegare i fatti coi soli principj necessari e sufficienti a spiegarli, seguendo la natura, che, giusta il Galilei, non opera con l' intervento di molte cause quel che si può fare per mezzo di poche, ma opera molto col poco.

2° Sarebbe vano, e quindi erroneo, far dipendere gli atti spontanei dell' animale da uso di ragione e di libero arbitrio, perchè molte operazioni animali non verrebbero spiegate nemmeno concedendo ai bruti conoscenza e libertà. Noi vediamo infatti che gli animali eseguiscono innumerevoli operazioni in modo mirabile senz' aver nulla imparato, e scelgono, ad esempio, le sostanze salutari e

medicatrici per liberarsi da alcune malattie, mentre nell'uomo simile scelta tien dietro allo studio di una scienza ardua ed incerta non poco, che si chiama medicina. Le api senz'avere studiato matematica, risolvono ogni giorno il mirabile problema geometrico così espresso: descrivere in un dato spazio il maggior numero possibile di figure regolari, adoperando la minor quantità possibile di lavoro e di materia. Tal problema insegna la geometria doversi risolvere col sistema esagonale, e appunto quel poligono preferiscono le api, e lo eseguiscono con meravigliosa regolarità.

3° Che agli animali manchi l'intelligenza, di cui giustamente si pregia l'umana natura, rilevasi anche evidentemente dall'impero dell'uomo sopra gli animali. Imperocchè l'uomo non vince, non uccide, non soggetta i bruti con l'uso della forza fisica, ma bensì per l'uso della ragione colla quale educa e adatta in proprio servigio gli animali domestici, e inventa strumenti per distruggere o soggettare gli animali selvatici.

4° Proprio dell'intelligenza si è di non giungere alla notizia perfetta del vero e alla pratica perfetta se non con molta fatica, imparando dagli altri, e non senz'errori; l'animale invece opera fin dal suo nascere perfettamente e infallibilmente. Scrive ottimamente Seneca: « Non vides, quanta sit subtilitas apibus ad fingenda domicilia? quanta dividui laboris obeundi concordia? Non vides, quam nulli mortalium imitabilis illa aranei textura? quanti operis sit fila disponere, alia in rectum immissa firmamenti loco, alia in orbem currentia ex denso rara, quam minora animalia, in quorum perniciem illa tenduntur, velut retibus implicata teneantur? Nascitur ars ista, non discitur. Itaque nullum est animal altero doctius. Videbis araneorum pares telas, par in favis angulorum omnium foramen. Incertum est et inæquale, quidquid ars tradit; ex æquo venit, quod natura distribuit. Hæc nihil magis, quam tutelam sui et ejus peritiam, tradidit; ideoque etiam simul incipiunt et discere et vivere, nec est mirum, cum eo nasci illa, sine quo frustra nascerentur. » (Epist. 121).

Alcuno forse obietterà che pure gli animali imparano, come l'uomo, e quale fra gli animali della stessa specie impara più quale meno; ma noi già dicemmo nel Cap. 8, § 10, qual sia il modo di assuefare gli animali ad eseguire alcuni atti anzichè altri, e siamo quindi capaci a distinguer bene tale assuefazione dall'educazione delle menti e dell'anime umane. « Chi vuol conoscere che cos'è veramente l'imparare, e la differenza che passa fra insegnare ad un uomo ed educare un animale, basta che consideri di quale strumento ci serviamo per l'uno e per l'altro. Per l'uomo usiamo la parola, la cui efficacia non sta mica nell'impressione corporea.... Ma all'animale che non c'intende, non faremo che reali e materiali impressioni; ci vogliono i colpi e il bastone. E se adoperiamo la parola, ce ne serviamo per recare negli orecchi dell'animale un'impressione in quanto essa è suono, non mica in quanto è segno. » (BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. 5).

5° La ragione e l'esperienza concordi c'insegnano che l'uomo è *perfettibile*, vale a dire che l'uomo e l'umana società possono sempre più avanzare nella via del conoscere e dell'operare; l'animale per contrario non è perfettibile. Da Aristotile che fece soggetto dei suoi studi gli animali e scrisse la *Storia degli animali*, fino ai nostri tempi, non è stato osservato negli atti e nei costumi degli animali progresso o cangiamento di sorta; talchè sappiamo che gli uccelli costruiscono in ugual modo il loro nido, le api le loro cellette, le formiche le lor case sotterranee, i ragni le loro ingegnose tele.

Chi poi volesse su tal materia prender notizie più ampie legga il cap. 5 del libro del Bossuet sopracitato, e il libro 2, Sez. 2, dell'*Antropologia* di A. Rosmini.

Scende intanto da tutte le cose discorse, che l'animale è ristretto alle sensazioni e alle immagini, vien determinato irresistibilmente dagli stimoli materiali, dai bisogni e dalle tendenze che sperimenta, e che esclusivamente si riferiscono alla conservazione dell'individuo e della specie; non conosce nè il proprio principio, nè il proprio fine, nè i

mezzi per conseguirlo: è un ente sensitivo, non ragionevole, non libero, non morale. Ha quindi nell' ordine universale la natura di mezzo da servire al fine degli enti razionali, nella stessa guisa che la potenza animale dell' uomo non è fine a sè stessa, ma è ordinata e soggetta alla natura di lui razionale e libera.

Capitolo Decimoprimo.

PRINCIPALI LEGGI DEL SENSO ANIMALE.

Sommario. — § 1. La legge si dice essere un fatto dacchè manifestasi nei fatti per l' osservazione interna ed esterna; ma distinguesi dai fatti mutabili, per la sua costanza. — La legge però si mostra essere una costante relazione tra' fatti d' ogni maniera; ed è parte della natura d' ogni forza che si manifesta per gli atti suoi. — § 2. Due ordini di leggi, della natura esteriore e della natura interiore; a quest' ordine appartengono le leggi del senso animale. — § 3. Leggi principali delle sensazioni e delle percezioni. — Alcune risguardano l' anima, altre il corpo e altre gli oggetti esterni. — § 4. Leggi principali negli abiti passivi del senso. — Ma non bastan gli abiti a spiegare l' abilità che acquista l' uomo in avvertire le proprietà e differenze delle cose percepite. — § 5. Leggi principali della fantasia. — § 6. Principali leggi degli appetiti e istinti animali e degli abiti attivi del senso. — § 7. La cognizione di queste leggi è necessaria per le scienze che risguardano l' uomo, e per le scienze che si fondano sulla esperienza esterna.

§ 1. — Dall' esame dei fatti del senso animale siamo saliti alle potenze che li producono e all' attività sensitiva che in sè aduna potenze diverse. L' osservazione dei fatti non ci conduce bensì ad affermare solamente la realtà di alcune potenze che li producono, ma altresì a determinare il modo ond' essi vengono prodotti, ossia il modo costante nell' operare delle potenze, il quale si chiama legge di esse. Innanzi tutto dobbiamo chiarire il concetto di legge. Per legge il comune degli uomini intende un *comando* che impone di operare e una *regola* che mostra le cose da farsi e quelle da non farsi, sicchè quando il popolo scuopre una legge secondo la quale operano le cose, pensa una mente razionale che la concepisca e una volontà suprema che la imponga alle cose, cioè Dio.

Questo giudizio viene da natura dell' intelletto umano che le leggi delle cose si propone a regola, e le leggi nell' operare vede imposte dalla volontà d' una persona alla volontà d' un' altra. Così le leggi dell' acqua l' idraulico se le propone a regola per addirizzare le acque; la legge di non offendere gli altri uomini nella persona e nell' onore se la propongon gli uomini a norma delle azioni. Nè pensando a una mente e a una volontà infinita, da cui derivino le leggi delle cose, erran gli uomini, perchè non v' ha dubbio che le leggi son relazione tra' fatti e tra le cose moltiplici, e però son ordine, che importa una mente ordinatrice. Per legge adunque intendono implicitamente tutti, una certa necessità di operare intrinseca alle forze mondiali, la quale è cagione d' ordine alle loro operazioni. Quando difatti parliamo d' una forza, di cui conosciamo l' esistenza, sogliamo domandare: da qual legge è governata? Con che intendiamo domandare: qual' è la maniera dell' operare di lei? Se però la legge è intrinseca ad ogni forza, non accade mai che la legge si scuopra nella forza indipendentemente dagli atti suoi, essendochè la guisa del suo operare non possa scoprirsi se non dalle sue operazioni. Dal modo di prodursi dei fatti rileviamo adunque una legge nella potenza che li produce, allo stesso modo che dall' esistenza dei fatti argomentiamo la cagione di essi. Possiamo quindi conoscere molto chiaramente la legge di certi fatti, avendo cognizione imperfettissima della loro causa, o non facendo alcun' attenzione alla causa stessa. La legge pertanto, poichè si manifesta nei fatti, e si scuopre nei fatti per l' osservazione accurata, però si dice che la legge è un fatto. La legge tuttavia, giusta la persuasione comune, si distingue dai fatti che variano continuamente, per la sua costanza e invariabilità. Così la legge della caduta dei gravi si scoprì coll' osservazione soccorsa dal ragionamento, ponendo avvertenza a tutte le circostanze dei fatti le quali son cagione di mutamento nei fatti medesimi. Per ben comprendere tal cosa si consideri che tutti i fatti sono particolari, giacchè par-

ticolare si è ogni cosa che esiste realmente; ogni cosa e ogni fatto, pertanto, ha sempre qualità proprie e diverse fra le simili e comuni. E, inoltre ogni fatto s'accompagna ad altri fatti, e diverse sono le condizioni e le circostanze dei fatti, sicchè mentre un fatto manifestasi a un modo in date circostanze, in circostanze diverse si manifesta per altro modo. Ad esempio, i gravi cadono a terra, quali più celermente quali meno, un pezzo di piombo cade a terra più presto d'un foglio di carta; ma ciò dipende dalla circostanza dell'aria, tolta la quale, si vedono i gravi d'ogni specie cadere a terra con la medesima velocità. La legge si mostra appunto essere una *costante relazione* fra i fatti d'ogni maniera; talchè quando noi scorgiamo molti fatti che si somigliano in un aspetto, noi diciamo essere essi soggetti alla medesima legge. La legge bensì non si vede nè si sperimenta con alcun altro senso esterno e nemmeno apparisce immediatamente alla coscienza, ma solo con la ragione si rileva nell'ordine e nella somiglianza dei fatti. Ma sebbene la legge, per sè medesima, non si esperimenti, tuttavia essendo necessario che il ragionamento la scopra nelle relazioni dei fatti, occorre osservare i fatti stessi. Però nel nostro studio fondato sulla osservazione, han luogo le leggi. Occorre bensì un'avvertenza: quando si disse, la legge implicare nel suo concetto una necessità imposta, e quindi un che intrinseco alle cose, o costitutivo della lor natura, non intendemmo già dire, che ogni necessità sia sempre la stessa, e che la legge costituisca sempre la natura delle cose al modo medesimo. Sarà chiaro a suo luogo, altro essere la necessità fisica, che non ammette libertà d'operare, altro la necessità morale, che anzi la suppone; sarà chiaro non meno, che altro è la legge com'attinenza *tutta* intrinseca d'una forza con sè o con altre forze fisiche, altro la legge com'attinenza d'un Impero assoluto con la volontà finita e ch'è la legge morale.

§ 2. — Scoprendosi la legge all'osservazione dei fatti, e potendosi l'osservazione rivolgere tanto ai fatti esterni quanto ai fatti interni, deriva che due ordini principali

si distinguono di leggi, l'ordine cioè delle leggi palesate esteriormente e quello delle leggi palesate interiormente nei fatti della coscienza.

Le leggi del senso animale appartengono al secondo dei nominati ordini, come i fatti dai quali esse si desumono; e poichè i fatti animali avvengono in congiunzione col corpo che è in attinenza cogli oggetti esterni, quindi le leggi che si scuoprono nei fatti interni d'animalità governano l'operare delle facoltà sensitive e del principio senziente in attinenza col corpo organato e cogli stimoli del mondo esterno. Ora, non poche di queste leggi le abbiamo mostrate largamente, altre accennate nell'esame dei fatti, perchè l'esame dei fatti inchiude necessariamente lo studio del modo di loro manifestazione. Però ci restringeremo a raccogliere le leggi principali che l'osservazione dei fatti ci ha palesate, e noteremo poi alcune leggi speciali più rilevanti che da quelle si possono derivare, e la cui cognizione possa apparire necessaria alle scienze che han per soggetto l'uomo e alle scienze che si fondano sull'esperienza esterna.

§ 3. — Cominciamo dalle leggi delle sensazioni e percezioni; leggi che si distinguono naturalmente secondo i termini dell'attinenza, già trovati da noi nelle sensazioni e che sono, il soggetto senziente, il corpo animato e l'universo corporeo; distinzione naturale, dicemmo, appunto perchè la legge consista in attinenze, che son quelle medesime della cosa esaminata. Le seguenti leggi risguardano il soggetto sensitivo. Per quanto varie sieno le sensazioni e le cagioni loro, noi sappiamo che son tutte modificazioni del medesimo soggetto senziente, perchè tutte le prova l'identico *io*, onde si pone la legge seguente: l'anima è la cagione efficiente di tutte le sensazioni. Se difatto l'anima non è desta colla sua attività a ricevere l'atto dei corpi, ella non prova sensazione alcuna. Dalle cose poi discorse a suo luogo segue che l'anima in ogni sensazione prova piacere o dolore; e altresì l'anima in ogni sensazione esterna, oltre a provare piacere o dolore, percepisce un oggetto esterno;

e finalmente ogni senso esterno percepisce un oggetto suo proprio.

L'anima poi (altra legge) rende le sensazioni più o men vive e gagliarde secondo che più o meno le seconda colla sua attività. Chi stassi ad *ascoltare* ode più distintamente, e vede meglio chi stassi a *guardare* e *mirare*. Non solo è più o meno distinta in tal modo la percezione dell'oggetto, ma anche è più o meno vivo il senso di piacere o di dolore, onde rimane modificato il soggetto senziente. Nell' uomo poi moltissimo può valere l' attività dello spirito ad accrescere e a scemare l' intensità del piacere e del dolore. Per le quali cose vien chiara pur anco quest' altra legge: la mancanza di qualche senso aumenta il vigore degli altri sensi; giacchè l' anima tutta in essi raccogliendosi, sente con maggiore intensità l'operazione fatta sopra di lei dal corpo organato e dai corpi esterni; prova più vivo il senso di piacere e di dolore e più distinta è la percezione degli oggetti; e però è vero il dettato scolastico, *pluribus intentus minor est ad singula sensus*. Il piacere e il dolore da ultimo, restando invariata la lor propria intensità, paiono variare di vivezza per via di alcune relazioni che passano fra loro; però, un piacere che segue un maggior piacere perde della sua acutezza, e un piacere che segue un dolore acquista forza maggiore; un dolore che tien dietro a un piacere ci sembra più acuto, mentre se segue a un dolor maggiore sembra scemare della sua acutezza.

Le seguenti leggi si riferiscono al corpo organato che cagiona modificazioni nel soggetto senziente. La prima si è: « affinchè sensazione succeda, occorre che il corpo venga modificato in qualche suo organo interno od esterno. » Infatti se l' anima prova una sensazione esterna occorre una mutazione degli organi deputati a' sensi esterni, e per provare una sensazione interna bisogna che gli organi interni vengano posti in nuovo stato da interni stimoli. Ne segue quest' altra legge: « Occorre che avvenuta una mutazione nell' organo, succeda un eccitamento nel sistema nervoso. » Avvenuti questi mutamenti organici, nasce

la sensazione, la quale è piacevole o dolorosa secondo che la mutazione dell' organo fu o no conforme al suo stato normale. Però « ogni mutazione ordinata genera piacere, ogni mutazione disordinata del corpo genera dolore. » Onde poi, secondo la più o men vigoria del corpo essendo noi più o men soggetti a disordine in esso, vediamo che « ogni cosa la quale affievolisce il corpo ci rende più atti a sentire il dolore, e ciò che rende più gagliarda la vita organica diminuisce l' attitudine al dolore. » Inoltre apparisce dai fatti che « la varia struttura dell' organismo produce differenze nella qualità o nell' intensità delle sensazioni. » Così chi ha struttura più delicata nei propri organi, prova sensazioni più vive, sieno esse o gradite o sgradite; chi l' ha più grossamente costrutta le prova con minore acutezza. Da costante esperienza sappiamo ancora che « per produrre sensazioni o percezioni normali occorre che gli organi sieno sani e in istato normale. » Se gli occhi son male conformati, se gli orecchi son guasti o la lingua indisposta, gli occhi vedranno gli oggetti stravolti, gli orecchi udiranno suoni scordati, e al gusto i cibi parranno amari o scipiti. Da queste leggi si conclude la seguente più generale: « il corpo nostro è cagione strumentale delle sensazioni, e le sensazioni sono subordinate al corpo nella qualità e vivezza loro. »

Per l' esterne sensazioni bisogna considerare anche gli oggetti esterni che producono un effetto sopra gli organi corporei. Ora noi sappiamo per esperienza che l' atto degli oggetti esterni sarebbe incapace di produrre una sensazione in corpo non animato; quindi si stabilisce la seguente legge generale: « il mondo esteriore è cagione materiale soltanto delle nostre esterne sensazioni. » Sappiamo però che non ogni oggetto esterno può esercitare la sua efficacia su tutto il corpo, ma secondo questa legge: « ogni oggetto esterno dee volgere la sua operazione all' organo appropriato. » Tale operazione stimola l' organo, ma può stimolarlo molto leggermente e con troppo breve durata, e allora l' impressione è impercettibile. Pertanto, « affinchè si desti la sensazione, lo stimolo richiede tempo sufficiente

e un certo grado di forza. » Sarebbe in fatti inutile che uno stimolo operasse anche per molto tempo sopra un organo se l'impressione che produce fosse leggerissima, e tale da non destare l'attività dell'anima, come il movimento continuo dell'indice d'un orologio. Sarebbe del pari inutile che l'impressione fosse d'una certa vivezza, se troppo rapida e breve fosse la sua operazione, come una palla di schioppo la quale passi rapidamente davanti gli occhi nostri. Inoltre « la vivezza delle sensazioni dipende non tanto dalla forza e dalla durata dello stimolo quant'anche dal numero delle impressioni sperimentate contemporaneamente; » il che è chiaro, giacchè quando a più sensi batton le cose, più leggermente sentiamo il battere di ciascuna, o quando al medesimo senso s'affollano più oggetti. « Una impressione troppo intensa e troppo prolungata sfinisce l'attività dell'organo. » Così un fascicolo di luce che operi fortemente sugli organi della vista, od un rumore grande che ferisca gli orecchi, o un liquore fortissimo, o un odore acutissimo, rendono quei sensi incapaci di provare altre sensazioni somiglianti. Allora « l'organo ha bisogno d'un certo tempo per riacquistare la perduta attività. »

§ 4. — Per l'esercizio nella facoltà delle sensazioni, prodotto dalla frequente operazione degli stimoli materiali, derivano alcuni mutamenti nelle sensazioni e nelle percezioni esterne; ed ecco però le leggi principali negli abiti passivi del senso animale.

L'abitudine d'uno stimolo giunge a indebolire gradatamente il senso del piacere o del dolore; vale a dire, le sensazioni piacevoli o moleste, allorchè durano qualche tempo o son ripetute frequentemente, scemano grado a grado d'intensità. Passando da un clima caldo ad un clima freddo, dapprima il dolore del freddo ci sembra molto vivo; ma continuando a stare nello stesso clima, la sensazione molesta del freddo scema gradatamente di vivezza. Gli odori scemano pure gradatamente fino a diventare quasi insensibili, e i sapori fanno lo stesso; talchè l'uso continuo d'un dato cibo o d'una bevanda, diminuisce grado a grado il piacere che se ne provava, e giunge a render-

celi anche disgustosi. Alcuni rumori molesti da principio, poi, ripetuti, non ci recano più alcuna molestia. Indi il detto che l' abitudine ottunde la sensitività. Tale indebolimento delle sensazioni dipende dal cambiamento dello stato dell' organo; perocchè negli esempi recati abbiamo veduto che l' oggetto esterno che ripete i suoi atti è lo stesso, e la sua efficacia l'abbiamo supposta sempre d'ugual forza. L' abitudine non scema il senso del piacere quando si riproduce il bisogno dello stimolo stesso; però finchè noi abbiam freddo ci riesce gradito lo stare accanto al fuoco, finchè abbiamo sete il bere ci torna gradito. Alla legge più sopra notata sembra fare eccezione spesse volte il dolore, imperocchè se è vero che a molti dolori l' abitudine ci assuefà in siffatta guisa che essi scemano molto di loro intensione, a molti altri dolori non possiamo veramente assuefarci, e la ripetizione dei medesimi atti non fa che accrescere il senso doloroso. Tali fatti tuttavia non possono chiamarsi un'eccezione alla legge, perchè in natura non vi ha eccezione alcuna; e se un fatto, per circostanze proprie, non dipende da una tal legge, dipende allora da un' altra legge insieme con tutti i fatti simili che sono o che potrebbero essere. E questa legge si è che « il dolore ripetuto si accresce quando la causa materiale del dolore giunge a ledere o a distruggere l' organo sensorio. »

Se l' abitudine ottunde il senso del piacere, e, quando non venga offeso l' organo, anche il senso del dolore, quanto alle percezioni sensitive vuol dirsi per contrario che « l' abitudine loro perfeziona la nostra sensitività. » Così un pittore che ha esercitato il senso della vista impara a distinguere in un quadro quelle gradazioni di colori che un imperito nell' arte non sa distinguere; un uomo esercitato nella musica distingue in una sinfonia i diversi suoni; i cuochi e i ghiotti acquistano finezza mirabile nel percepire i sapori e in distinguere i vari aròmi e ingredienti delle loro minime dosi. Dall' abitudine del pari dipende il senso più squisito del tatto che abbiamo nelle mani, perocchè naturalmente le mani non sieno più sensibili delle altre parti del corpo, e anzi l' esperienza ci

mostri che in quasi tutte le altre parti del corpo la cute è più sensibile e delicata che non sia nelle mani. Così facendo, la natura ha sapientemente operato, perchè non essendo nelle mani soverchia finezza di sensibilità, noi possiamo usarle di continuo e liberamente senza provare ad ogni istante molestia o dolore. In coloro che mancano di qualche senso, dee aversi maggiore finezza negli altri sensi, non solamente per la legge superiormente indicata, ma altresì per l'esercizio maggiore che i rimanenti sensi sono obbligati a fare in mancanza di qualche altro. Così un cieco nato coll'esercizio apprende a distinguere col tatto le differenti monete, e col tatto sa dire di che colore sia una stoffa. Il Gonnelli, detto il cieco da Gambassi, modellava ritratti dal vero coll'aiuto del solo tatto, e si narra d'alcuni ciechi nati che tiravano al bersaglio, regolati dal suono mandato dal bersaglio medesimo, che altri percuoteva.

Si avverta però che nè il raccogliersi dell'anima più specialmente in un senso, nè la finezza maggiore della percezione acquistata per abito, bastano a dar piena ragione di quei fatti, e occorre trovar quella ragione eziandio nell'intelligenza, la quale fa minore o maggiore attenzione alle percezioni degli oggetti, e avverte le differenze minime delle sensazioni. Un medico pratico nota le più piccole differenze del polso col toccarlo, nè si può dire che la lunga pratica abbia in esso affinato solamente il senso del tatto, ma sì e più che abbiagli fatto porgere attenzione continua a quelle differenze. D'altra parte, se l'organo si fosse di tanto affinato, perchè mai quel medico avrebbe sempre il tatto rozzo e ineducato ai minuti lavori d'un orefice? Il Platner racconta d'uno che si faceva scrivere sopra un braccio, e senza guardare le parole, intendeva ciò che v'era stato scritto. Per fermo tale abilità non proveniva in lui dalla squisitezza sola del senso del tatto, ma principalmente dall'avvertenza che faceva a quelle sensazioni. Quando si afferma poi che l'occhio colle ripetute percezioni si rende più attuoso e abile a discernere le cose più minute e le distanze degli oggetti,

si vuol solo in parte attribuire all'occhio tale abilità, avendoci gran parte l'intelligenza che fa giudizi abituali sulle distanze, e pone mente agli aspetti vari delle cose. Nè è solamente l'orecchio più esercitato quello che distingue i vari suoni d'un'armonia, ma è l'intelligenza massimamente che avverte ciò che altre persone non avvertono, perchè non ci fanno attenzione.

§ 5. — Quanto alla fantasia, ch'è l'altra facoltà passiva del senso, noteremo le principali leggi:

« Le sensazioni si riproducono per qualche interna mutazione del sistema nervoso. » Ciò avviene tanto se lo stimolo è uno stato del corpo interno, tanto se l'anima stessa opera sui nervi, e tanto se lo stimolo è una sensazione in atto che ne sveglia un'altra passata. L'esperienza interna ci dà solo chiaramente e costantemente la legge del riprodursi le immagini in compagnia delle sensazioni, ed è la seguente: « quando d'una moltitudine di sentimenti avuti un tempo si riproduce uno, si riproducono gli altri. » Poichè questi sentimenti formano interiormente un sol sentimento, si può però dire che quando d'un sentimento avuto si rinnuova una parte, si rinnovano le altre parti. Vedemmo a suo luogo quanto è utile all'animale tal rinnovamento, e in qual modo regoli i movimenti di esso. Quando l'anima ha qualche percezione, avviene quasi sempre questo rinnovamento fantastico. Legge delle varie percezioni si è, dicemmo, che ciascun senso percepisce solamente l'oggetto proprio; l'occhio, la luce; gli orecchi il suono, e così via. Come avviene poi che percependo cogli occhi una superficie colorita, ci paia di percepire anche il corpo solido che non è oggetto immediato della vista? Appunto perchè un oggetto si suol percepire con più sensi, e le loro sensazioni si uniscono internamente; talchè quando sorge una sensazione in atto, ad esempio la vista d'una superficie colorita, la fantasia rinnuova l'immagine dell'estensione con tutte le sue qualità tangibili, percepite col senso del tatto. Accennammo nel Cap. 6, qual'è la cagione delle così dette illusioni dei sensi, cioè come queste fossero effetto

di giudizi abituali della ragione, la quale spesso erra giudicando dal segno alla cosa segnata. Ma il senso a ciò porge sempre occasione molto prossima, perchè riproduce in fantasia l'immagine della cosa che non percipiamo in atto. L'animale medesimo quindi può essere mal regolato da cotale congiungimento d'immagini a sensazioni presenti, e però spesso muove le membra per afferrare un oggetto che all'aspetto sembra essere una sostanza da cibarsene, e poi trova non essere quell'oggetto ch'egli altra volta provò. Dai fatti della riproduzione d'immagini arguiamo altre leggi risguardanti la conservazione interna delle immagini e il loro congiungersi insieme, perchè il fatto della riproduzione, dicemmo, non è che l'atto d'una potenza che, conservando unite le immagini, ha continuo conato a riprodurle. Le leggi principali per cui le sensazioni si ritengono interiormente son queste: « Le sensazioni restano in noi più o meno lungamente e più o meno vivamente, giusta la forza della causa che produsse la modificazione interna. » Per contrario: « la durata nell'atto della ritentiva sensuale sta in ragione inversa del numero delle impressioni diverse sperimentate nello stesso tempo, » la qual legge scende dall'altra relativa alla facoltà delle sensazioni, cioè quanto più sono le cose alle quali l'anima volge la sua attività, tanto meno è raccolta in ciascuna di esse. La legge della unione d'immagini con immagini e di sensazioni in atto con immagini, è la seguente: « le sensazioni moltiplici e relative a più sensi s'uniscono fra loro per l'unità della percezione d'un oggetto medesimo. »

§ 6. — Dalle facoltà passive del senso volgendoci alle attive, consideriamo le principali e più manifeste leggi ne' fatti attivi del senso. La prima si è « niun appetito animale opera senza che il soggetto sensitivo abbia provato qualche sentimento. » Essa è legge comune ad ogni tendenza, di qualunque maniera, e all' istinto medesimo, in quanto che esso precede bensì ogni sensazione determinata e ogni mutazione accidentale del corpo interno ed esterno, ma segue peraltro ad un sentimento natu-

rale che si trova nel soggetto senziente, e che lo eccita agli atti dell' appetito. Il bambino, innanzi di provare il latte, si pone a suggere le mammelle; ma egli certamente deve provare un senso che da natura è posto negli organi della bocca, e che genera in esso tale inquietudine da fargli stringere co' labbri qualunque oggetto gli si presenti. Gli appetiti poi operano colla nota legge « di cercare il piacere e tendere a mantenerlo e ad accrescerlo, e di fuggire il dolore, cercare di diminuirlo e d' allontanarlo da sè. » Quindi anche « l' anima si determina in quei moti che più le danno natural piacere. » Dipendono da queste leggi, le altre seguenti: « l' anima tende al facile e aborrisce dal difficile, » e « fra due moti, per ogni altro rispetto uguali, l' anima preferisce quello ch' essa può fare più facilmente. » Per le medesime ragioni gli affetti e le passioni hanno la seguente legge che si muovono « amando il piacere e odiando il dolore, amando il facile e irritandosi contro il difficile. » Quando però sono avvenute le percezioni ripetute d' un oggetto ed è stata fatta la prima e abituale connessione coll' oggetto medesimo, nascono gli appetiti e gli affetti oggettivi i quali « tendono a un oggetto e lo amano per sè stesso, indipendentemente dal piacere che può provare il soggetto senziente. » Tale è l' affetto naturale pe' figliuoli anco nelle bestie.

Da ultimo, legge comune ad ogni abito attivo si è che « la frequente ripetizione degli atti medesimi spontanei li rende sempre più facili, più rapidi e più sicuri. » Inoltre « gli abiti attivi rinvigoriscono gli organi del moto. » Così l' esercizio della mano rende la mano stessa più gagliarda. Gli abiti attivi poi, movendo gli organi, si pongono in attinenza frequente cogli oggetti esterni, e perfezionano così gli abiti passivi. Quindi « gli abiti attivi uniti agli abiti passivi rendono le facoltà tutte animali più attuose e gagliarde. »

§ 7. — Notate così le principali leggi del senso animale, è da por mente al fatto mirabile per cui, trovate le leggi, noi ce ne serviamo di regola per bene adope-

rare i sensi stessi. Non è la scienza una solitaria speculazione delle cose com' elle sono, ma una speculazione delle cose per rendere anco più perfetta l' arte umana o nel soggetto operante medesimo o nell'oggetto dell' arte; e indi apparisce esser vero ciò ch'affermammo da principio, ogni scienza dover essere volta più o meno direttamente a perfezionare la pratica. Infatti queste leggi dei sensi, e le altre che scoprirebbe l' osservazione più profonda e accurata, bisognano alle discipline che trattano dell' uomo, come la scienza dell' educazione sua fisica e morale o pedagogia. Ad esempio, dalla legge che pone come ogni cosa che affievolisce il corpo ci rende più atti a sentire il dolore, e ciò che rende più gagliarda la vita del corpo diminuisce l' attitudine al dolore, si vede scaturire una regola di somma importanza, ed è che la educazione fisica ringagliardisca il corpo affinchè l' uomo senta meno il dolore, o sia capace di sostenerlo con maggior fortezza. Così dalle leggi degli abiti passivi ed attivi de' sensi derivano in gran parte le regole del bene operare nelle arti e industrie, sulle quali regole è pur fondata la divisione del lavoro.

La cognizione delle leggi dei sensi, e massimamente delle leggi che governano le sensazioni e le percezioni, è altresì necessaria alle scienze fisiche, le quali hanno per soggetto la natura esteriore che si manifesta ai sensi nostri. E in vero, di ogni cosa esterna noi prendiamo quella cognizione che i sensi ci porgono, e quindi dai sensi essendo determinata la quantità e la qualità di tal cognizione, ognuno vede quanto sia necessario conoscere il mezzo pel quale ci poniamo in relazione cogli oggetti esterni, quali sieno gli oggetti propri di ciascun senso, quali condizioni occorrano negli organi sensòri affinchè la percezione sia normale e piena, e qual sia la relazione di causalità che deve passare fra l' oggetto sensibile e il suo senso relativo. Ad esempio, per bene osservare i corpi occorre una giusta loro collocazione rispetto ai sensi, e che il fatto sia osservato per un certo tempo, cioè che il fenomeno non sia tenue o sfuggevole, e somiglianti con-

dizioni; per preparare le quali appunto s'inventò molti istrumenti materiali, e macchine, come la macchina elettrica, la pila di Volta e simili.

Capitolo Decimosecondo.

DEI FATTI DELL' INTELLIGENZA IN GENERALE.

Sommario. — § 1. Eccellenza della natura intelligente, mostrata segnatamente con un passo del Bossuet. — § 2. Due differenze principali fra' fatti del senso e i fatti dell' intelligenza. — Prima differenza: l' apprensione dell' entità nelle apparenze sensibili. — § 3. Altra differenza: i fatti del senso animale si producono in congiunzione col corpo; i fatti dell' intelligenza, benchè presuppongano il senso e gli atti del corpo, si compiono da sè stessi. — § 4. Due ordini nei fatti dell' intelligenza, passivi e attivi; e distinzione fra passività del senso e passività dell' intelligenza. — § 5. Necessità di riconoscere una potenza interiore da cui vengono gli atti intellettivi; potenza che si distingue, secondo gli atti, in altre facoltà.

§ 1. — Dalle tenebre de' sensi innalziamoci agli splendori dell' intelligenza. Quale enorme differenza fra l' animale, ristretto al solo senso del corpo, e l' uomo che spazia colla sua intelligenza nel campo indefinito del sapere! Accanto all' animale che séguita ciecamente le leggi che lo governano, che nulla inventa, che non erra, che nulla fa male, ma che nulla fa meglio, che non sa di far bene; ecco l' uomo intelligente e libero che erra spesso, è vero, e spesso opera male, ma che in compenso sa quel che fa e può non errare e non far male, e può far sempre meglio, e scuopre e inventa, e domina la natura animata e la natura inanimata. « Inter hominem et belluam hoc maxime interest, quod hæc tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest, quodque præsens est, se accomodat, paullulum ad modum sentiens præteritum, aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, rebusque præsentibus adiungit atque annectit futuras: facile totius vitæ cursum videt, ad

eamque degendam præparat res necessarias.» (CICERONE, *De Off.*, I, 4.)

Per dare fin d'ora una notizia iniziale degli alti uffici della natura intellettiva, ci sembra opportuno recar qui uno stupendo tratto del Bossuet, ove in conciso si mostra l'eccellenza dello spirito umano dalla natura delle sue operazioni e da quella più eccelsa degli oggetti suoi.

« La natura umana conosce Dio, ed ecco per ciò solo gli animali rimanere sotto ad essa infinitamente. Imperocchè chi sarebbe tanto insensato da affermare che essi abbiano la più imperfetta notizia di questa eccellente natura, che ha fatto tutte le altre, oppure che questa cognizione non segni la massima di tutte le differenze?

» La natura umana, perchè conosce Dio, ha l'idea del bene e del vero, d'una sapienza infinita, d'una potenza assoluta, d'una giustizia infallibile, in una parola l'idea della perfezione.

» La natura umana conosce l'immutabilità e l'eternità, e sa che ciò che è sempre, ed è sempre identico a sè stesso, dee precedere tutto ciò che muta; e che a paragone di ciò che è sempre, ciò che muta non merita nemmeno che si ponga fra gli esseri.

» La natura umana conosce eterne verità, e le va sempre cercando framezzo a tutto ciò che cambia, tendendo per natura a raccogliere tutti i cambiamenti sotto regole immutabili. Imperocchè ella conosce che tutti i cambiamenti visibili nell'universo avvengono con misura e con ascoste proporzioni; in guisa che, considerandolo tutto insieme, non può trovarsi alcuna irregolarità. Per mezzo di esse apprende l'ordine del mondo, la bellezza incomparabile degli astri, la regolarità dei movimenti loro, i meravigliosi effetti del corso del sole che riconduce le stagioni e porge alla terra tanti aspetti diversi. La ragione umana scorre le opere di Dio, e in ciascuna cosa particolare e nella totalità loro scorgendo una sapienza da un lato sì luminosa, e da un altro lato sì profonda e sì arcana, ne rimane stupita e si abbandona tutta in siffatta contemplazione. Allora manifestasi a lei la bella

e non ingannatrice idea d'una vita oltre questa vita, d'una vita che scorre tutta nella contemplazione della verità; e vede che la verità, per sè stessa eterna, dee misurare la vita con l'eternità che l'è propria.

» La natura umana conosce che il caso è un nome inventato dalla ignoranza, e che non c'è cosa nel mondo fatta a caso. Imperocchè ella sa che la ragione abbandonasi al caso meno che può, e che quanto più ha parte la ragione in una impresa o in un'opera, e tanta minor parte v'ha il caso; talchè dove governa una ragione infinita, non può aver luogo il caso.

» La natura umana conosce che questo Dio il quale governa tutti i corpi e li muove a suo talento, non può essere un corpo; se no, sarebbe mutabile, mobile, alterabile, e non sarebbe mica la ragione eterna e immutabile, secondo la quale tutto è stato fatto.

» La natura umana conosce la forza della ragione, e che una cosa deve seguire ad un'altra. Ella percepisce in sè stessa questa virtù invincibile della ragione, e conosce le regole certe, giusta le quali dev' essa ordinare tutti i suoi pensieri. Scorge in ogni buon ragionamento una luce eterna di verità, e vede che nel collegamento delle verità ve n'ha in ultimo una sola, in cui tutte le altre sono inchiuse. Vede che la verità, la qual'è una, richiede naturalmente un sol pensiero per bene essere intesa; e nella moltitudine dei pensieri che sente nascere in sè stessa, sente altresì di non essere che un pallido riflesso di colui che intendendo ogni verità in un solo pensiero, pensa in tal modo la medesima cosa eternamente. Conosce quindi essere un' imagine e una scintilla di questa prima ragione, a cui deve conformar sè stessa, e per cui dee vivere.

» Per imitare la semplicità di colui che pensa sempre la medesima cosa, essa vede che deve raccogliere tutt'i suoi pensieri in un solo pensiero, cioè di servire fedelmente questo Dio, di cui ell'è imagine. Allo stesso tempo però ella sa che deve amare per amor di lui ogni cosa che trova onorata di questa divina somiglianza, vale a

dire tutti gli uomini. In ciò ella scuopre le regole della giustizia, della benevolenza, della società, o per meglio dire, dell'umana fratellanza; e conosce che essendo tutto fatto nel mondo con ragione, ella soprattutto che intende la ragione deve governarsi colle leggi della convenienza.

» Chi s'allontana volontariamente da queste leggi ella sa esser degno che sia represso e punito dalla loro autorità onnipossente, dovendo chi fa male soffrire dello stesso male. Conosce che la pena ristora l'ordine del mondo turbato dall'ingiustizia, e che un'azione ingiusta, se non la ripara l'emenda, la ripara il gastigo. Vede pertanto che tutto va con giustizia nel mondo, e quindi tutto in esso è bello, perchè non c'è cosa più bella della giustizia. Illuminato da quei principj, conosce che lo stato di questa vita, dove c'è tanti mali e tanti disordini, dev'essere uno stato di sofferenza, al quale deve seguire un altro stato in cui la virtù s'accompagni sempre alla felicità, e il vizio al tormento. Conosce adunque con questi principj certi che cos'è pena e che ricompensa, e vede come debba usarne per gli altri, e profittarne per sè stesso. Sovr'essi fonda le società e le repubbliche, e per essi reprime l'inumanità e la barbarie. » (*De la connais. de Dieu* ec., cap. V, art. 6°.)

§ 2. — I fatti dell'intelligenza i quali prendiamo ad esaminare si manifestano alla coscienza nostra molto diversi per natura da' fatti del senso animale, e n'è conferma la coscienza di tutti gli uomini che si palesa nei linguaggi. E invero le lingue di tutti i popoli avendo diverse parole per significare i fatti del sentire e quelli dell'intendere, mostrano il divario che c'è fra que' due ordini di fatti. Noteremo qui solamente due differenze principali che corrono fra gli atti del senso e quelli dell'intelligenza, differenze che son comuni a tutti quei fatti, e manifeste alla prima e più facile osservazione; perocchè il progresso del nostro studio mostrerà in abbondanza le ragioni di tal diversità nelle operazioni particolari dell'intendimento. E tal via è conforme alla ragione, secondo la quale si comincia da porre i confini all'argo-

mento, ma con determinazione rudimentale, qual può farsi con una osservazione prima e complessa, per venire poi con più distinta osservazione a determinazioni più compite. Pongasi mente a tali ragioni dell'esame interiore, avvezzando così l'intelletto agli abiti dell'osservazione precisa e del discorso accurato.

La prima differenza da notare si è che il senso animale non va più là del piacere o del dolore e della percezione dei corpi, vale a dire del sentimento d'atti ch'esercita nel senso un'unione di forze componenti un'estensione. Percependo quell'oggetto, i sensi non lo conoscono punto, e non sanno nemmeno che in quell'oggetto ci sia la capacità d'eccitare le sensazioni. Che al senso poi apparisca diversa la sensazione in atto dalla sensazione riprodotta è naturale, perchè il sentimento ha natura diversa quando è presente l'oggetto reale che lo suscita, e quando è solamente rinnovato in assenza dell'oggetto medesimo; ma tutto ciò non è altro che sentire, nè i sensi conoscono la ragione delle diversità di tali sentimenti. L'intelligenza pertanto in tali fatti non ha parte alcuna, o almeno potrebbe non avervi alcuna parte, come accade negli animali. E valga il vero: ciò che sentiamo allorchè diciamo: *io ho caldo, io ho freddo,* è ben diverso da ciò che concepiamo nel fuoco quando lo chiamiamo caldo, e nella neve quando la chiamiamo fredda. Nel fuoco e nella neve dev'esserci senza dubbio un che capace di produrre in noi il senso del caldo e il senso del freddo, ma queste proprietà del fuoco e della neve non sono conosciute dai sensi; e se noi le conosciamo quando le sentiamo, arriva non per virtù dei sensi ma per virtù dell'intelligenza. Quando noi guardiamo un lungo filare di cipressi, ci appariscono essi tanto più bassi quanto più s'allontanano da noi. Com'accade che nonostante noi li giudichiamo tutti eguali? Questo giudizio, contrario all'apparenza dei sensi, appartiene all'intelligenza, la quale conosce l'aspetto che porge agli oggetti visibili la lor maggiore e minore distanza. L'intelligenza dunque non fermasi alle apparenze sensibili, ma andando oltre

di esse apprende l'*entità* delle cose; negli esempi recati l'entità del fuoco e della neve, degli alberi e della loro distanza. Però Cicerone scrisse: *intelligentia ea est per quam* (*homo*) *ea perspicit quæ sunt.* Inoltre l'intelligenza conosce l'entità non mica solamente delle cose materiali, ma altresì d'ogni cosa che si ponga in relazione con essa. Infatti, l'intelligenza ora pensa le cose che cadono sotto i sensi; ora pensa le cose non materiali, come gli atti propri, lo spirito umano, la giustizia, l'ordine, la verità, il dovere, Dio stesso, oggetti tutti che non sono in alcuna maniera sottoposti ai sensi corporei. Queste cose, non sensibili corporeamente, le pensa e le ama, e così nel conoscerle come nell'amarle è sempre governata dall'apprensione delle cose medesime. Questo ci spiega il perchè l'uomo spesso appetisca molte cose che repugnano ai sensi, mosso in verso di esse non dalla loro apparenza sensibile, ma dalla loro conosciuta natura: ad esempio, l'uomo ama la scienza, ama i suoi simili, e li preferisce sovente ai piaceri dei sensi; appetisce la medicina che è sgradita, ma restituisce a sanità, soffre per la giustizia e per essa si soggetta ad ogni dolore.

Giovi ricordare che non pochi scrittori hanno adoperato la parola *conoscere* a significare qualche fatto sensitivo chiamandolo *conoscenza sensitiva;* e tal uso è derivato dall'analogia che corre fra il conoscere e il percepire coi sensi, analogia che non toglie però la grande lor differenza. Parlando però più propriamente, il conoscere appartiene soltanto all'intelligenza, e quindi noi dicemmo che nella percezione sensitiva non v'ha conoscenza dei corpi.

§ 3. — Un secondo rilevante divario tra i fatti del senso e quelli dell'intelligenza lo riscontriamo nel prodursi tutti i fatti animali in congiunzione col corpo e con dipendenza da esso, a differenza dei fatti intellettuali che si compiono da sè stessi e indipendentemente dal corpo, quantunque presuppongano i fatti del senso e gli atti del corpo. È indubitato che gli atti dell'intelligenza non sono congiunti ad alcun organo o ad alcun movimento del

corpo, come i sensi, di che ci dà prove manifeste il vedere quanto l'intelligenza s'innalzi sovra i sensi. Di fatto, il senso è costretto a percepire le cose tali quali appariscono agli organi, come a vedere spezzato un bastone immerso nell'acqua, quantunque sia diritto, laddove l'intelligenza riconosce che l'apparenza non corrisponde alla realtà, e giudica diritto quel che sembrava ai sensi spezzato, innalzandosi in tal maniera sopra i sensi e gli organi loro. Inoltre i sensi sono colpiti e indeboliti dalle impressioni troppo vive, come da uno strepito che assordisce, o da un sapore molto acre che offende il gusto; per contrario quanto più un oggetto si presenta nitido e luminoso all'intelligenza tanto più essa n'è soddisfatta e ne rimane fortificata. Nè si opponga che l'intelletto dopo lunga meditazione con la quale ha apprese molte ed evidenti verità, si sente affaticato e stanco ed ha bisogno di riposo; imperocchè ciò dipende dall'esercizio dei sensi unito all'esercizio dell'intelligenza, e l'esercizio dei sensi produce un movimento nel sistema nervoso che ci fa sentire stanchezza e bisogno di riposo. Finalmente i sensi percepiscono le cose sempre in diverso modo, e ciò che piaceva una volta al gusto ora non piace più; ciò che dianzi appariva gradito alle orecchie ora è sgradito; il che non è dell'intelligenza la quale dacchè conobbe un oggetto, sempre lo conosce nel modo medesimo. Questi fatti mostrano evidentemente che l'intelligenza non si vale, come i sensi, d'un organo corporeo, perchè non segue nè gli stati degli organi, nè da essi è determinata. Invece i sensi, da sè stessi, nulla apprendono di ciò che succede negli organi loro, talchè non sanno il modo d'operare dell'organo, nè l'operare suo in modi ordinati o disordinati; il qual conoscimento s'appartiene all'intelletto, che osservando gli organi ne conosce gli usi e sa distinguere le buone dalle cattive disposizioni loro.

Quantunque i fatti dell'intelligenza si compiano da sè stessi, bisogna nondimeno riconoscere ch'essi presuppongono gli atti del senso e quindi gli atti del corpo; giacchè, data l'unità dell'uomo interiore, la parte intellet-

tuale di esso non opera senza l'aiuto e la cooperazione della potenza sensitiva. Quanto alla conoscenza dei corpi tal condizione si è manifestissima, perchè noi non sapremmo nè se sono nè che sono i corpi senza la scorta dei sensi. Anche le cose che superano i sensi l'esperienza ci mostra che non potremmo renderle oggetto delle nostre contemplazioni intellettuali se non ci aiutassimo coi sensi; ad esempio, non possiamo considerare Dio e le sue perfezioni se non c'innalziamo ad esso eccitati dall'aspetto dell'opere di lui, o dalla parola o da qualunque altro stimolo che operi sui sensi. Però noi non pensiamo ad alcun oggetto senza che si riproduca la parola con cui lo nominiamo, l'imagine con cui lo rappresentiamo in fantasia. L'esperienza quindi ci manifesta che qualche sensazione o fantasma si congiunge sempre ai fatti intellettuali; e con stupendo provvedimento, perocchè da queste cose sensibili l'anima s'innalza a cose sovrassensibili. Si esamini la maggior parte delle parole ch'esprimono cose non sensibili, e si troverà che in origine significavano un fatto materiale, come anima, pensiero, Dio, le quali valevano soffio, pesare, splendore; o si consideri moltissimi traslati che adoperiamo, e si vedrà quanto all'intendimento giovi il senso e la fantasia. Errerebbe però grandemente chi concludesse da tali fatti che l'intelligenza non è che una trasformazione del senso o che l'intelligenza è soggetta ai sensi; imperocchè può domandarsi qual sia intanto, mentre l'usiamo, il significato di quelle parole, e bisognerà rispondere che il loro significato è al presente di cose che valicano i sensi. Ma qui è appunto la prova più evidente della nobiltà di nostro intelletto, che gli stessi vocaboli già diretti a significare la materia, costringe a significare poi ciò che non è materia, tanto che il primo significato viene a perdersi come ne' vocaboli mentovati. S'aiuta dunque l'intelligenza dei sensi per innalzarsi sopra i sensi, e s'innalza sopra loro perchè le nozioni e i principj, secondo i quali riconosce tante belle verità negli oggetti sensibili, son superiori ai sensi e appartengono ad essa. V'ha poi un potere nell'intelligenza il quale chia-

masi volontà, e si volge ad ogni cosa appresa dall' intendimento per farla sua; e questo potere soprattutto apparisce indipendente da qualunque organo corporale. Anzi il volere non solo è indipendente dai movimenti corporei, ma domina il corpo e presiede ai movimenti di questo. Chi non sa d' esser padrone delle sue membra e di poterle muovere a suo talento? Noi non siamo padroni di sentire o di non sentire quando l' oggetto è presente e opera sui nostri sensi; ed ecco i nostri sensi soggetti alle necessità del corpo. Tuttavia possiamo chiuder gli occhi o volgerli altrove per non vedere un oggetto, ed ecco la potestà che per fatto dell' intelligenza ci è data sul corpo nostro. L' intelligenza insomma rimane negli atti suoi indipendente dal corpo, cioè li compie in sè stessa, quantunqu' essi presuppongano i fatti del senso e però gli atti del corpo. Dire il perchè i fatti dell' intelligenza presuppongano quelli del senso non si può qui, se non in generale, ossia per l' unione dell' anima col corpo; e però la vita dell'uomo interiore comincia dalle sensazioni, alla guisa del mero animale, e quando l' uomo esercita l' intelletto acquista un' abitudine di sentire o d' imaginare così forte che il mondo sensibile lo segue ognora senza ch' egli possa mai separarsene totalmente.

§ 4. — I fatti che si raccolgono sotto il titolo d' intelligenza e spiritualità appariscono per un lato tutti somiglianti fra loro, come abbiamo veduto nel distinguerli dai fatti del senso animale, per un altro lato s' appalesano con certe differenze che ci licenziano a farne due classi distinte. Come vi è fatti del senso animale determinati da un che diverso dal soggetto senziente che li prova, e fatti che son prodotti spontaneamente dal soggetto senziente; così vi ha fatti dell'intelligenza, dei quali ella è soggetto e causa, nascendo essi dall'intima efficacia del soggetto intellettivo, ma questo non è causa adeguata del fatto, concorrendovi l' efficacia dell' obietto a determinarli pienamente; vi ha fatti dei quali l' intelligenza è soggetto e causa adeguata insieme, perchè la ragione totale della causalità è allora nell' anima stessa: fatti cioè *passivi* e

fatti *attivi* o spontanei della intelligenza. Se alcuno mi parla e apprendo ciò ch' egli mi dice, sono io che conosco mercè la mia intelligenza, ma v' è un che da me distinto che mi determinò al conoscimento, cioè le parole di quella persona. Se presentandosi un oggetto ai miei sensi, lo conosco, sono io che lo conosco, ma non sono io stesso la causa adeguata del fatto. In questi casi adunque è passiva la mia intelligenza, poichè vien determinata per un che da lei diverso. Se invece, dopo aver conosciuta la utilità d' un' azione, io mi determino a praticarla, se, volendo conoscere a perfezione una dottrina io muovo la mia riflessione a meditarla; se conosco esser piacevole per me andare in un luogo e muovo le mie membra per andarvi, non sono passivo, ma sento di essere veramente attivo e d' aver fatto queste operazioni con piena spontaneità. Tutti i fatti passivi dell' intelligenza risguardano il *conoscere* e quelli attivi si riferiscono al *volere:* la totalità dei primi potrebbe dirsi *razionalità*, in senso stretto, la totalità degli altri potrebbe dirsi *moralità*.

Se non che dobbiamo avvertire che diversa è la passività dell' intelletto dalla passività del senso animale. Il senso animale infatti riceve direttamente l' impulso dai corpi perchè riceve la loro azione materiale; dovecchè l' intelligenza non è mai stimolata direttamente da un che corporeo, perchè il senso ancora che determina l' intelligenza al conoscimento, è di natura incorporea. Inoltre, il senso animale è una forza che avendo ricevuto una passione corre poi ad atti che si distinguono sì dagli effetti dell' impulso materiale, ma che ne son sempre determinati, quanto all'oggetto e all' intensione, di necessità. L' intelligenza umana è invece di natura superiore alla forza sensitiva e però ricevuto l' impulso si rende negli atti posteriori *indipendente* dall' impulso medesimo e facendosi cagione piena degli atti propri si palesa una *vis sui conscia, sui potens, sui motrix*. Dopo avere conosciuto la natura delle cose e delle azioni è forse l' uomo determinato necessariamente ad operare in quella conformità? C' è invece chi

opera contro tal conoscimento e chi pure non opera. Questi fatti posteriori sono appunto i fatti spontanei esercitati dalla libera volontà. Dalle quali cose tutte apparisce come fra le forze da noi conosciute sia una graduazione di potenza; cioè dalle forze materiali che ricevuto l'impulso d' altre cose materiali, vi si conformano pienamente nei lor moti, alle forze sensitive che non si conformano all' impulso materiale bensì all' interna passione con atti distinti da quello, e alla forza spirituale che, ricevuto l' impulso, si rende indipendente così dall' impulso materiale, come dal senso.

§ 5. — I fatti passivi e i fatti attivi dell' intelligenza devono, come i fatti del senso, avere la loro ragione o principio in una potenza che li generi. Conoscere e volere non si possono attribuire a diversa attività, perocchè il volere, giusta la testimonianza solenne della coscienza, è attività intellettuale che dopo aver conosciuta una cosa l' appetisce. Questa interna attività la chiamano tutti *ragione*, perchè la ragione è quella che distingue l' uomo dai bruti, e con la quale l' uomo pratica gli atti che sono solamente propri dell' umana natura. Dice infatti il popolo: perchè il bruto non conosce e non è libero? perchè non ha la ragione; perchè l' uomo conosce ed è libero? perchè ha la ragione. Però i fatti della razionalità e della moralità possono chiamarsi tutti fatti della *razionalità*, intesa in senso largo, in quanto cioè comprende tutti i fatti dell' intelligenza ed equivale alla parola *spiritualità*. Tale interiore attività poi opera con diverse potenze secondo la diversità degli atti suoi e dei suoi oggetti; onde distingueremo una potenza passiva e una potenza attiva dell' intelligenza, e in queste due potenze tante facoltà quante sono le specie degli atti che non si possono attribuire alla medesima facoltà intellettuale.

Esaminando in modo particolare e determinato i singoli fatti della umana intelligenza, avremo modo di esaminare anche le potenze che li producono e le leggi secondo le quali si manifestano quei fatti, e alle quali obbediscono le potenze.

Capitolo Decimoterzo.

DEL SENTIMENTO SPIRITUALE.

Sommario. — § 1. Fatti che dimostrano il senso spirituale, e differenza fra le sensazioni e i sentimenti spirituali. — § 2. Sentimenti del vero, del bello e del bene, e affetti corrispondenti. — Gli affetti del vero, del bello e del bene in sè, non diventano passioni per sè stesse, ma perchè li torce dal fine loro l'amor proprio, che genera tutte le passioni. — § 3. Affetti interessati, o generati dall'amor di sè, e affetti disinteressati, o generati dall'amor del vero, del bello e del bene in sè. — Agli affetti disinteressati pel bene in sè appartengono gli affetti di socevolezza. — § 4. Affetti e passioni dell'appetito concupiscibile e dell'appetito irascibile; ma tutti si riconducono all'amore. — § 5. Riproduzione dei sentimenti spirituali in compagnia di pensieri e d'imagini. — § 6. Leggi principali de'sentimenti spirituali. — § 7. Unità dei sentimenti animali e spirituali nel sentimento di noi stessi; sentimento che fa parte della coscienza, ma non è la coscienza. — Sentimenti e affetti misti che derivano da tale unità.

§ 1. — Volgendo l'osservazione sulla notizia che dei fatti intellettuali ci porge la coscienza, scopriamo dapprima che di tutti gli atti prodotti dalla intelligenza l'uomo interiore ha un sentimento chiamato *sentimento spirituale,* poichè non ha per termine il corpo. (Cap. 4, § 5). Tutti gli uomini provan piaceri e dolori, tristezza e allegrezza; ma nessuno direbbe che sente *allegrezza* nel bere un liquore e *tristezza* per un forte dolor di testa, e piuttosto adoprerebbe quelle parole a significare il sentimento gradito o sgradito provato per una buona o cattiva notizia. Che se invece d'*allegrezza* e di *tristezza* userà in questi casi le parole *piacere* e *dolore,* le adopererà in senso assai diverso da quello in cui le adoperò parlando di stati sensibili del corpo. Alcune volte diciamo d'essere immersi nella tristezza per cagione di dolori fisici o di malattia, ma lo diciamo perchè quei dolori e quella malattia ci dispongono a tristezza; e infatti ognuno sa discernere fra il dolore animale prodotto da una malattia e il senso di dolore spirituale che si chiama tristezza. Adunque il senso comune, non meno dell'individuale coscienza riconosce che v'ha in noi due nature di sensività, l'animale e la spirituale. Gli atti del senso animale si

chiamano più propriamente sensazioni, quelli del senso spirituale più propriamente sentimenti. Che le sensazioni sieno molto diverse dai sentimenti è chiaro perchè delle sensazioni possiam dire il luogo dov' elle si provano, come i piaceri del gusto nella lingua, quelli dell' udito negli orecchi; de' sentimenti spirituali non diciamo il luogo perch' essi non hanno a termine il corpo, ma gli atti incorporei della intelligenza. Inoltre una sensazione vien sempre dall' efficacia d' un oggetto reale presente, un sentimento invece può svegliarsi per la sola previsione d' un bene o d' un male futuro.

Dai seguenti fatti si rileverà facilmente come l' intelligenza può essere a noi cagione di sentimento. Se io acquisto una desiderata cognizione, provo un senso d' allegrezza; scoprendo la falsità d' un' opinione, sento nascere in me un senso di repugnanza. Chi non sa che la verità dei ragionamenti non solo s' intende, ma s' avverte ancora col sentimento? Però un uomo che ragiona rettamente si dice *sensato* e di *buon senso*, e la stessa parola *sapienza* esprime la scienza dal sentimento che prova chi la possiede, e questo sentimento lo significa con immagine del senso di sapore, quasi un senso di scienza in *sapore* di verità! Innanzi a bella pittura sento un misto di diletto e di ammirazione, e provo un certo disgusto contemplando una figura sconcia e deforme. Se odo narrare di azioni nobili e generose, mi sento ripieno d' ammirazione e d' entusiasmo; se d' azioni turpi o malvage, provo sdegno e aborrimento. Nel vedermi amato e stimato dagli amici e dai concittadini sento un' interna compiacenza, e sperimento un senso di tristezza all' idea di qualche sventura che sia per incogliermi. Ecco veri sentimenti che in me, come negli altri uomini, nascono per virtù dell' intelligenza. L' intelligenza poi li genera col far conoscere ciò che è capace di eccitarli, e che è oggetto loro; onde i sentimenti addotti in esempio ella genera col farci conoscere la verità o la falsità d' una data opinione, la morale convenienza e sconvenienza di un' azione, la bellezza o bruttezza d' un dipinto e via discorrendo. L' og-

getto di questi sentimenti è dunque sempre un che spirituale e incorporeo, la verità, il bello, il bene; o, a meglio dire, oggetto di questi sentimenti sono gli atti della intelligenza co' quali essa apprende la bellezza o la deformità d'un oggetto, la natura buona o rea d'un'azione umana, la felicità o l'infelicità, il vero di certi giudizj o il contrario.

Il sentimento spirituale è dunqu'esso anteriore o posteriore all'atto intellettivo? Esso è un *effetto* dell'atto intellettivo e quindi presuppone quest'ultimo, come abbiamo veduto negli esempi recati. Ma pure il sentimento spirituale facendo parte dell'intelligenza, in che dunque diversifica dall'atto d'intendere? Dobbiamo ritenere, per la stretta congiunzione che v'è fra loro, manifestata dalla coscienza, che l'atto intellettivo sia insieme e intendimento e sentimento; *intendimento* poichè l'atto intellettivo ha relazione con un oggetto inteso, *sentimento* poichè l'atto medesimo si considera in relazione col *me* o coll'anima che sente tutt'i propri atti. Ora è chiaro che non può darsi sentimento prima dell'intendimento di qualche cosa.

§ 2. — Scende dal già detto che il senso spirituale può essere scompartito in tanti sentimenti quanti sono gli oggetti degli atti intellettivi. E poichè gli oggetti di questi atti sono il vero, il bello e il buono, abbiamo un *sentimento del vero* chiamato anche sentimento *logico*, un *sentimento del bello* chiamato anche senso *estetico*, e un *sentimento del bene*, il qual sentimento si distingue in sentimento di ciò ch'è bene *per sè*, o bene onesto, chiamato anche senso *morale*, e in sentimento del bene ch'è *relativo* a noi, e che stimiamo cioè formare la nostra felicità, ma che spesso per errore o per malizia poniamo in cose contrarie al bene onesto: quest'ultimo sentimento viene anche detto senso *eudemonologico*. Sovraneggia tutti questi sentimenti il sentimento *religioso*, che è il senso più puro e più eccelso dell'intelligenza in relazione con l'Ente supremo, in cui il vero, il bello e il buono si realizzano infinitamente.

Il senso spirituale come il senso animale si manifesta

sempre fornito delle opposte qualità di piacere e dolore, secondo che è conforme all' ordine interno di natura o se ne disforma, vale a dire secondo che l' atto sentito fu o no conforme alle naturali disposizioni delle facoltà.

Ai sentimenti predetti corrispondono altrettante *tendenze* e *avversioni* del senso spirituale, le quali ripetute generano nel sentimento uno stato che dicesi propriamente *affetto*, onde distinguonsi affetto del vero, del bello, del bene in sè od oggettivo, e del bene nostro o soggettivo, e l' affetto religioso. Come gli appetiti e gli affetti animali hanno per fine la conservazione e il perfezionamento della vita animale; così gli affetti spirituali hanno per fine la continuità e la perfezione della vita spirituale o propriamente umana. Gli affetti del vero, del bello e del bene oggettivo, considerati in sè, non possono diventar mai *passioni*, perchè non c' è veramente amore eccessivo della verità, della bellezza e del bene. Possono diventare tuttavia passioni, non per sè stessi, ma in quanto non serbano armonia cogli altri affetti e col fine della natura umana; la qual' armonia degli affetti è manifesta perchè il vero e il bello si amano per il bene. Fra i beni poi v' è un ordine, ossia un bene inferiore va amato per un bene superiore, questo per un altro, e tutti pel bene supremo e assoluto: talchè si può uscire cogli affetti fuori di quest' ordine, e l' amore diventare disordinato, cioè passione, come chi amasse tanto la scienza da dimenticare gli altri suoi doveri, o come un padre che per amore dei figli cessasse d' amare la perfezione propria e gli altri uomini. La prima cagione di tal disordine negli affetti è la dilettazione che prendiamo di quell' amore eccessivo, cioè il senso eudemonologico che si mesce agli altri affetti. Però sorgente di tutte le passioni può dirsi, l' affetto eudemonologico o la dilettazione. Circa il quale affetto vuole osservarsi, che la percezione di noi stessi o coscienza, e il sentimento dell' esser nostro dann' origine propriamente all' *amor di noi stessi;* amore che o tende alla perfezione o alla felicità di noi medesimi nell' ordine di tutt' i beni, ed è parte de' sentimenti e degli

affetti morali; o separa più o meno il sentimento eudemonologico, cioè la dilettazione, dagli altri affetti oggettivi, e allora l'amor di noi stessi diviene *amor proprio* ch' è cattivo. Adunque l' affetto eudemonologico, che può chiamarsi affetto del proprio benessere, può tendere ordinatamente o disordinatamente alla superiorità, alla potenza, alla gloria, alla ricchezza, a tutti insomma quei beni che recano diletto all'uomo e non all' animale, e che si chiamano *beni d' opinione,* perchè appariscono di più o men valore secondo il giudizio di ciascuno che gli ama. L'affetto eudemonologico può render passionati gli affetti del vero, del bello, del bene sviandoli dall' ordin loro, e rende passione ogni affetto generato dall' amor di sè, il quale di sua natura è buono, ma diventa disordinato e passionato quando eccessivo. Eccessivo è (onde gli affetti del benessere proprio si mutano in passioni), quando cotali affetti divengon fine a sè stessi; come l' affetto della propria reputazione, buono se tende al perfezionamento nostro e altrui, divien passione se fine a sè stesso, com' è appunto dell' ambizione, dell' orgoglio, della vanità.

§ 3. — Si suol fare negli affetti una distinzione rilevante: li sogliamo cioè distinguere in *interessati* e *disinteressati.* Gli affetti interessati son quelli che derivano dall' affetto eudemonologico, che tende al diletto della nostra natura spirituale, e all' eccellenza di essa. Essi sono interessati perchè hanno per oggetto o immediato, o mediato e ultimo il piacer nostro; ad esempio immediatamente cerchiamo il piacer nostro leggendo un racconto che ci svaghi e ci diletti; mediatamente cercando di produrre un cambiamento nello spirito degli altri a nostro rispetto, come desiderando le lodi e l' ammirazione degli uomini. Sarebbe disinteressato per contrario quell' affetto che avesse ad oggetto cose da noi distinte e le amasse per sè stesse, e non rispetto a noi. Di tal natura sono appunto gli affetti del vero, del bello e del bene in sè. Questi affetti, in sè disinteressati, possono diventare in qualche guisa interessati quando vi si mescoli l' amore del piacere nostro, che è interessato; la

qualcosa non fa che dimostrar meglio come in sè quegli affetti siano disinteressati. Così, può amarsi la scienza per la verità in sè e anche pel diletto e per l'utilità che caviamo da siffatto studio.

Tra gli affetti disinteressati del bene meritano considerazione particolare gli affetti di *socevolezza*, o d'*umanità*, generati da conoscenza della comune natura umana e da' sentimenti che si dicono umani, appunto perchè nati da tale conoscenza; come la compassione, la benevolenza, gli affetti di famiglia, di amicizia, di società, di patria; imperocchè alcuni scrittori contraddicendo così alla coscienza universale, han voluto considerare tali affetti come una conseguenza dell' affetto eudemonologico; tendenze e affetti, vale a dire, che da ultimo abbiano per fine la nostra utilità e il nostro diletto, e però interessati. Ora la nostra coscienza ci testimonia che noi desideriamo spesso di produrre un cambiamento nella natura interiore degli altri uomini, avendo a oggetto ultimo del nostro desiderio qualche bene nostro, come quando desideriamo la stima degli altri uomini, o la gloria; ma inoltre ci manifesta che spesso desideriamo di produrre tal cambiamento nello spirito degli altri uomini come fine ultimo, senz' alcuna relazione a noi, senz' alcuno interesse, come facciamo spesso, amando un amico, amando gli altri uomini. Senza negare che spesso questi affetti divengono interessati pel congiungersi all' amore di noi stessi; affermiamo che la riflessione come la coscienza naturale, dànno prova certa che tali affetti sono disinteressati per loro natura. Difatto, qual sentimento è quello che ci muove a soccorrer gl' infelici? Se fosse interessato tal sentimento, noi li soccorreremmo o per toglierci al dolore di vederli soffrire, o per procurare a noi il piacere d' averli soccorsi, o finalmente per la gratitudine che si spera ricevere da coloro che sono stati soccorsi da noi. Ebbene: il primo intendimento non si può ammettere, perchè provvederemmo meglio alla nostra felicità evitando lo spettacolo degl' infelici. L' altro fine nemmeno è ammissibile, poichè tutti sappiamo che soccorrendo gli altri uomini non pen-

siamo a noi stessi; e se dopo avere esercitato un atto di beneficenza si desta in noi un sentimento piacevole, non è tal sentimento il *fine* che ci proponemmo, ma piuttosto l'*effetto* della nostra azione. Imperocchè noi sappiamo che sentimenti graditi o sgraditi nascono nell'animo nostro per effetto delle nostre azioni senza che noi ce li fossimo proposti per fine: così dopo un'azione imprudente e dannosa ne viene il pentimento; chi vorrebbe sostenere che il pentimento ce lo fossimo proposto per fine? Quanto all'ultimo caso diciamo solamente che il vero benefattore non guarda a gratitudine e a ricompense, e che se l'esperimentata gratitudine di coloro che sono stati beneficati dovesse spingere a nuovi beneficj, più raro sarebbe il beneficio. È vero che qualche volta vi è chi fa del bene soltanto per essere riputato uomo generoso e virtuoso, ma questa non è benevolenza, si chiama ipocrisia.

Gli amici s'amano anche pel conforto che essi ci recano; ma la parte più viva dell'amicizia non istà forse nell'affetto disinteressato? Se il sentimento dell'amicizia fosse interessato, sceglieremmo sempre per amici i più potenti e i più ricchi, la qual cosa non è; e se il pensiero delle consolazioni che può darci un amico fosse l'unico motivo delle nostre affezioni, non accadrebbe, come accade, che gli uomini soccorressero spesso un amico il quale non vedranno mai più.

E che diremo noi dell'affetto per gli uomini in universale, affetto che ci spinse a cercare la loro compagnia e vivere in società con essi? Altri dirà che si stringono gli uomini in consorzio per l'utilità che ci ritrovano, e noi risponderemo che s'ama e si cerca la compagnia degli altri uomini avanti di conoscere i benefizj del viver civile; se no, il consorzio non si formerebbe mai. Bene osserva Cicerone: « Ut apium examina non fingendorum favorum, sed, quum congregabilia natura sint, fingunt favos; sic homines, ac multo etiam magis, natura congregati, adhibent agendi cogitandique sollertiam.... Nec verum est, quod dicitur a quibusdam, propter necessitatem vitæ, quod ea, quæ natura desideraret, consequi sine aliis, atque

efficere non possemus, idcirco initam esse cum hominibus communitatem et societatem: quod si omnia nobis, quæ ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut aiunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio, negotiis omnibus omissis, totum se in cognitione, et scientia collocaret. Non est ita. Nam et solitudinem fugeret, et socium studii quæreret: tum docere, tum discere vellet, tum audire, tum dicere. » (*De Off.* I, 44.)

E a chi reggerà il cuore di chiamare interessato l'amor di patria, il quale narra la storia aver sempre mosso gli animi a generose azioni, e ad essere per quella prodighi della vita? Or quale vantaggio può avere l'uomo dalla patria sua, dopo la morte?

Nè meno puri e disinteressati sono gli affetti di famiglia, checchè altri voglia dire sull'amore dei genitori pei loro figliuoli, attribuendolo ad orgoglio e a speranza di futura ricompensa. Una madre ch'assiste con ufficj molesti e penosi un suo figlioletto, perchè mai ne piange la perdita? E se il figlio crescesse sconoscente all'amorosa cura della madre, forse ella si pente delle pene sofferte in allevarlo ed educarlo?

Da ultimo, l'amore fra l'uomo e la donna, o amore propriamente detto, che dee distinguersi dall'amore fisico e sensuale, è parimente in moltissima parte disinteressato. Difatti quanto maggiore è l'affetto, quanto è più ardente, più vivo e profondo, tanto meno ha rispetto alla soddisfazione propria, e tutto si volge all'oggetto amato, avendo a fine ultimo d'ogni azione sua il bene della diletta persona. Chi ciò negasse, non potrebbe recare in prova della sua negazione altro argomento, salvo l'incapacità propria di sollevarsi da' sensi al sentimento nobile e spirituale dell'animo. Il Rousseau nelle sue *Confessioni* fa rilevare molto bene la differenza di due specie d'affetti che nati erano nel suo cuore, l'uno che seguiva l'impulso dei sensi per Teresa o madama di Warens, e l'altro che procedeva dall'elezione dell'animo, per madama d'Houdetot. Laddove l'appetito dei sensi s'accompagna sempre alle più ignobili passioni, l'amor vero e che

viene dall'animo, va sempre in compagnia de' più nobili sentimenti, rende inchinevoli a gentilezza di costumi, a bontà e bellezza di azioni, stimola il coraggio e innalza l'animo nostro sopra ogni volgarità. Anche il Göthe confessava di non essersi mai sentito sì buono come quando il suo cuore era preso da questo puro e nobile affetto, superiore al tumulto dei sensi.

Ma per conclusione di tutte le cose già dette, notiamo che gli affetti disinteressati sono appunto tali, perchè nascono dalla conoscenza degli oggetti e dal sentimento di questa conoscenza; nè, dunque, li può credere interessati o soggettivi, se non colui che racchiuda l'uomo nel senso e ne' modi suoi, e neghi la cognizione degli oggetti stessi e del pregio loro, contro il testimonio della coscienza nostra.

§ 4. — Parlando degli affetti e delle passioni animali (Cap. 8, § 5) riferimmo l'antica distinzione dei due ordini d'affetti, di quelli cioè appartenenti all'appetito *concupiscibile* e di quelli dell'appetito *irascibile*. Anche nell'ordine degli affetti spirituali dee farsi la medesima distinzione. Gli affetti spirituali han qualche analogia con gli animali, ma la diversità consiste nel conoscimento che muove gli affetti nello spirito, il qual conoscimento manca nell'animalità. Ricordiamo che la detta distinzione è fondata qui: negli affetti dell'appetito concupiscibile l'oggetto dell'amore è considerato semplicemente come presente o assente, e in essi domina il desiderio o la concupiscenza; in quelli dell'appetito irascibile alla presenza e assenza dell'oggetto s'aggiunge la difficoltà di conseguirlo, e però domina in essi la collera e il coraggio. Gli affetti principali dell'appetito concupiscibile sono l'*amore* che tende al possesso dell'oggetto presente; l'*odio* che rifugge dall'oggetto presente; il *desiderio* che ci muove a cercare un oggetto assente che amiamo; l'*avversione* che tende ad allontanare da noi un oggetto assente che odiamo; la *gioia*, che nasce in noi quando l'anima è contenta del possesso d'un bene presente, la *tristezza* che è un'afflizione dell'anima tormentata dalla presenza d'un

male dal quale amerebbe d' esser liberata. All' appetito irascibile appartengono i cinque affetti seguenti: il *coraggio,* col quale tendiamo ad unirci ad un oggetto amato, il cui possesso offre delle difficoltà; il *timore*, col quale incliniamo a fuggire un male difficile a essere evitato; la *speranza*, che nasce in noi quando il possesso dell' oggetto amato è possibile, benchè difficile; la *disperazione*, che sorge quando il conseguimento d' un bene è impossibile per gli ostacoli che s' oppongono; la *collera,* colla quale ci sforziamo di respingere con violenza chi ci fa male, o cerchiamo di vendicarcene. Gli altri affetti e passioni, come l' invidia, l' emulazione, l' ammirazione, l' inquietudine, l' orrore e simili sono sentimenti misti, resultanti di alcuni tra gli affetti nominati, o aspetti e gradi differenti di essi: ad esempio, l' invidia è una tristezza del bene altrui, e un timore, che altri, possedendolo, ce ne privi; l'emulazione inchiude la speranza di fare ciò che fanno gli altri, e il coraggio che ci fa vincere le difficoltà che si possono incontrare.

Tutti gli affetti e tutte le passioni si possono poi ricondurre al solo amore che tutti gl' inchiude e li genera. « L' odio che abbiamo a qualche oggetto nasce dall' amore che abbiamo ad un altro; s' odia la malattia perchè si ama la salute. Io sento avversione per qualche persona perch' essa m' è d' ostacolo a possedere ciò che amo. Il desiderio è un amore che si distende al bene non anco posseduto, mentre la gioia è un amore che si unisce al bene posseduto. La tristezza è un amore che aborrisce il male, ond' è privato del suo bene e se ne affligge. Il coraggio è un amore che incontra ogni difficoltà per ottenere l' oggetto amato; e il timore è altresì un amore turbato dal pericolo di perdere ciò che cerca. La speranza è un amore che stima probabile possedere l' oggetto amato; e la disperazione è un amore desolato dal vedersi privo per sempre della cosa desiderata, la qual cosa cagiona nell' animo una costernazione da cui esso non può sollevarsi. La collera è un amore che s' irrita contro ciò che vorrebbe togliere il suo bene, e procura difenderlo. Insomma, togliendo l' amore, non c' è più passioni, ponendo

l'amore, tutte rinascono.» (BOSSUET, *De la Connais. de Dieu etc.* Cap. I, § 6°.)

§ 5. — I sentimenti e gli affetti spirituali, a somiglianza delle sensazioni e degli affetti animali, si conservano nell'animo nostro e si riproducono in dati tempi congiuntamente a fantasmi del senso ed a pensieri. Rammentando una persona che avemmo amica, sorge nell'animo il pensiero de' suoi pregj, l'imagine della sua figura, e inoltre l'imagine dell'affetto che ci stringeva con quella persona. Il pensiero della perdita d'un parente caro stringe sempre novamente il cuore. Tutti gli artisti e poeti che rappresentano affetti, ridestano entro di noi, con l'imagini delle cose, l'imagini dei sentimenti e degli affetti provati. Il Berchet canterà i dolori dell'esilio, il Leopardi la tristezza del dubbio e della disperazione. Questi sentimenti e affetti rinnovati si possono chiamare imagini spirituali, e la potenza che li conserva e li riproduce si è l'*imaginazione,* che distinguesi dalla fantasia, perchè è più larga e la inchiude, comprendendo la conservazione e il rinnovamento di ogni specie de' sentimenti spirituali e animali; potenza che fondasi sulla virtù conservatrice degli atti, comune ad ogni forza; e che perciò si distingue, non in tre potenze, ma in tre stati, cioè ritenere i sentimenti, unirli e riprodurli; e quando essa li riproduce, il conato della potenza che conservava uniti i sentimenti, esce all'atto. La virtù poi d'unire le immagini per modo nuovo mercè un'idea, questo procede da operosità dell'intelletto, e si vedrà.

§ 6. — Quanto alle leggi a cui vanno soggetti i sentimenti spirituali di piacere e di dolore, in parte soltanto vale ciò che dicemmo sul senso animale; imperocchè il sentimento spirituale non essendo legato ad organi corporei non può esser determinato dalle disposizioni di questi. Diciamo adunque che lo spirito in ogni suo sentimento prova piacere e dolore, e che il piacere e il dolore si rendono più o men vivaci, secondochè lo spirito pone in essi minore o maggiore attività: ad esempio, chi pensa molto a una sventura, se ne accora; chi si dis-

trae, facilmente la dimentica e si acquieta. Il piacere e il dolore poi dipendendo dalla conformità dei sentimenti all'ordine interno di natura, o dall'essere disformi, segue che tutto ciò che favorisce il naturale svolgimento delle facoltà intellettuali, a cui da natura elle son ordinate, produce piacere, e produce dolore tutto ciò che impedisce quest'ordinato svolgimento. Però dopo un lungo sonno ci sentiamo lieti e ilari, perchè il corpo è favorevolmente disposto in ordine allo spirito; la neghittosità invece produce la noia; e la stanchezza del cervello e i dolori fisici che prostran lo spirito producono melanconia e tristezza.

Inoltre la memoria, l'imaginazione e la volontà possono cambiare e accrescere l'intensità dei sentimenti; porgendo materia di paragoni e di giudizi le due prime, rendendo più acuta l'attenzione nostra in essi la terza. Così la memoria d'un dolore passato aumenta l'intensità del piacere presente; e per opposto la memoria d'un piacere passato aumenta l'intensità del presente dolore. Onde l'Alighieri:

> « . . . . Nessun maggior dolore
> Che ricordarsi del tempo felice
> Nella miseria. »

La imaginazione accresce o scema la vivezza dei nostri sentimenti, vestendo di colori amabili o disamabili gli affetti nostri e gli oggetti de' nostri affetti. Da ciò deriva che cessata l'imaginazione, e spogliato l'amato oggetto di quei pregi ond'essa l'avea rivestito, lo spirito non trovi più attrattive nei piaceri che avea cercato con molto ardore; e indi l'incostanza e quell'insaziabile desiderio di variare gli oggetti delle nostre inclinazioni. La volontà stessa può produrre queste variazioni, in quanto trovando difficoltà a possedere un piacere o ad allontanare un dolore, accresce la grandezza del piacere e del dolore. Però nei Proverbi è detto: le acque rubate son più dolci, e il pane preso di nascosto più gradito.

Qui si deve notare che i piaceri dello spirito, non essendo legati ad organi, non scemano d'intensità per

abitudine, ma solo per mancanza di favorevoli disposizioni dello spirito a giudicarli come amabili, onde furono appunto detti *beni d'opinione*. Nei sentimenti poi relativi al vero, al bello e al bene in sè, non ci può essere nemmeno per tali disposizioni, diminuzione d'intensità, perchè essi sono piaceri derivanti da oggetti che hanno in sè pregio non dipendente dalla opinione dell'uomo, salvochè questi si torca da essi con l'intelletto. Anzi quanto più prova l'uomo i piaceri della scienza o della virtù, tanto maggiore sente il gaudio derivante da sì puro sentimento; e ciò dipende senza dubbio dall'avvicinarsi lo spirito sempre più a quella felicità suprema, che è Dio, Verità, Bellezza e Bene per essenza. Talchè possiamo concludere che il sentimento spirituale è ultima e arcana relazione coll'infinito; e però tali affetti o s'identificano col sentimento di Religione, o han sempre alcun che del religioso, pure inconsapevolmente; però il Leopardi ammira la bellezza di donna amata come un'eterna idea, egli sì desolato ne' dubbj. Quanto alla potenza da ritenere e riprodurre i sentimenti noteremo le due seguenti leggi, cioè la durata d'azione della forza ritenitiva e la capacità della forza riproduttiva sono in ragione diretta colla forza della causa che produsse il sentimento, e in ragione inversa del numero dei sentimenti sperimentati contemporaneamente.

Legge comune agli affetti è l'amore o l'odio. Gli affetti poi divengono passioni se sono disordinati, se cioè escono dalla dirittura che devono avere col fine della natura umana.

§ 7. — Tutti i sentimenti spirituali, come gli animali, han radice in una potenza sensitiva, con la quale siamo capaci di sperimentare gli atti dell'intelligenza, e che però dicesi *sensività spirituale*. Il sentimento spirituale poi e il sentimento animale si raccolgono in unico sentimento, nel sentimento di noi stessi, giacchè o noi sentiamo l'efficacia d'un atto corporeo, o noi sentiamo gli atti delle nostre facoltà intellettive, sempre affermiamo d'esser noi che sentiamo. Indi apparisce l'unità dell'uomo interiore, la cui attività unica è radice d'ogni senti-

mento. In primo luogo lo testimonia la coscienza la quale ci fa noto che tutti quei sentimenti, per quanto diversi, procedono dallo stesso soggetto senziente, e si distinguono in due grandi ordini, secondo la diversità dell'oggetto loro, uno dei quali è la sostanza corporea, l' altro la intelligenza che non è corporea. Molti altri fatti confermano questa testimonianza, quelli cioè che palesano l' efficacia del sentimento spirituale nel sentimento animale e viceversa. Una gioia improvvisa può produrre tal effetto sul corpo da cagionare disordini e persino la morte, e poichè tale efficacia si esercita massimamente nel cuore, quindi è che il cuore si prende a simbolo dell' affetto. Uno stato molesto del senso corporeo può parimente produrre nell' animo tristezza, inquietudine, malumore. L' unità di questi sentimenti nell' interno dell' uomo si chiama *senso intimo*, perchè consiste nel sentimento dell' unico principio senziente che tutti li prova. Ma il senso intimo non può identificarsi, come opinarono alcuni pochi, con la coscienza; la quale va sì accompagnata sempre da esso, ma è inoltre la conoscenza dell' essere nostro.

Per cagione dell'unità del senso spirituale e animale, accade che l'uomo abbia sentimenti misti, costituiti cioè di sentimenti animali e spirituali. Così quando io legga o ascolti narrare un atto magnanimo ed eroico, il sentimento che provo si compone di sensazioni e percezioni della vista e dell' udito e di un dolce sentimento spirituale d'ammirazione e di stupore. Quindi apparisce che i sentimenti animali intanto s' uniscono agli spirituali in quanto son condizione affinchè l' intelligenza eserciti quegli atti, che esercitati, cagionano delle modificazioni nel sentimento spirituale. Da ciò anche s' inferisce che nell' uomo gli appetiti del senso spirituale s' uniscono spesso agli appetiti del senso animale, quando cioè ambedue i sensi appetiscono gli stessi oggetti o ne rifuggono. L' intelligenza infatti concepisce le cose reali come beni e come mali, e quind' il sentimento spirituale gli ama e gli odia giusta la natura dell' atto intellettivo. Spesso l' intelligenza giudica beni o mali le cose che pur sono

gradite o moleste al senso corporeo; e allora il senso spirituale fa suoi i beni e i mali degli appetiti animali. Spesse volte accade il contrario, cioè fra gli appetiti de' due sensi v'ha discordia; per esempio il bere certi liquori grati al gusto è un bene pel senso animale, può essere giudicato un male dall'intelligenza. Quindi mentre gli appetiti animali tendono a rinnovare il piacere provato dal bere quei liquori, il senso spirituale, seguitando l'intelligenza, appetirà come bene l'astinenza. Finalmente dall'unione dei sentimenti animali e spirituali derivano nell'uomo affetti e passioni miste di appetito animale e di appetito spirituale, come può riscontrarsi nell'amore propriamente detto, e in molte altre affezioni umane.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

DELLE IDEE E DELL'INTELLETTO.

SOMMARIO. — *Fatti passivi dell'intelligenza.* — § 1. Perchè si passi ad osservare i fatti del conoscimento. — § 2. Il fondamento d'ogni conoscenza è l'*idea.* — La idea si manifesta nella coscienza qual relazione fra un soggetto intelligente e un che inteso possibile o reale. — § 3. Le idee inoltre son leggi del pensiero, ragioni de' giudizi, modelli e norme della pratica. — Indi la differenza fra sensazione e idea. — § 4. Obiettività delle idee. — § 5. Universalità della rappresentazione ideale rispetto alle cose e rispetto alle menti. — § 6. L'idea presenta la *possibilità* o *pensabilità* delle cose. — L'idea non può essere falsa. — Differenza fra possibilità intrinseca e possibilità estrinseca. — § 7. Necessità, immutabilità, eternità, infinità delle idee, e opinioni sul significato in che devon prendersi tali proprietà. — § 8. L'idea d'essere in universale è comune a ogni idea. — § 9. Distinzione delle idee quanto alla origine loro. — Altre distinzioni delle idee quanto all'oggetto loro o al modo con cui esse lo rappresentano. — § 10. La facoltà delle idee è l'intelletto.

§ 1. — Nell'osservare i fatti dell'intelligenza abbiamo cominciato dai fatti del sentimento spirituale per due ragioni, e perchè il sentimento spirituale ha maggiore analogia col senso animale, e perchè, giusta la legge di naturale buon senso, dobbiamo passare dallo studio degli effetti allo studio delle cause, cioè dai sentimenti

agli atti intellettivi che li producono. Considerando i quali atti intellettivi, prima si offrono all' osservazione i passivi raccolti nell' ordine della *razionalità*, intesa in senso stretto, cioè quei fatti che si riferiscono al conoscimento, dacchè essi sempre consistano in qualche cognizione delle cose. Questi sono i fatti che primi si offrono all'esame, e da noi debbono essere esaminati, perchè i fatti della *moralità* li presuppongono; chè non si può volere una cosa se prima non sia conosciuta, o se prima non si abbia conosciuta la natura buona o rea di quell' azione.

§ 2. — Conoscere e nulla conoscere equivale per ogni uomo a non conoscere, e conoscere qualche cosa poi tutti mantengono valga conoscere la verità; imperocchè un conoscimento, che abbia per oggetto il falso sia da chiamarsi disconoscimento anzichè conoscimento. Conoscere qualche cosa e conoscere la verità val dunque lo stesso. Ma in che comincia il conoscimento? Qual'è il fatto passivo più semplice della intelligenza, tolto il quale nulla si può dire di conoscere, e posto il quale rimangon possibili molti altri e più perfetti conoscimenti? Esso è per fermo quel fatto col quale diciamo di avere *nozione* o *idea* d' una cosa, perchè senza ragionare sopra una cosa possiamo tuttavia conoscerla in qualche modo; ma invece senz' averne alcuna nozione non la conosceremmo punto e non potremmo esaminarla, nè farvi sopra giudizi e ragionamenti: tanto è vero ciò, che per mostrare di non aver notizia alcuna di una cosa, o non essere questa oggetto del nostro pensiero, sogliamo dire non averne pure idea, o non averci pensato *nemmeno per idea*. Che cos' è pertanto l' idea? Deve scoprircelo l' osservazione interiore. Noi sperimentiamo di non poter pensare al triangolo senz' avere l' idea del triangolo; coll' idea del triangolo che cosa intendiamo? Quel che è il triangolo, vale a dire una superficie chiusa da tre lati. Il nostro pensiero ha dunque per oggetto la natura del triangolo. Il triangolo è però in sè stesso triangolo anche se noi non lo pensiamo, diventa triangolo pensato se si pone in attinenza col nostro pensiero e noi ne acquistiamo idea.

Adunque l'idea del triangolo consiste in una relazione fra il triangolo e la mente che lo pensa. Ciò che diciamo dell'idea di triangolo, dobbiamo dire d'ogni altra idea, e quindi essa ci apparisce consistere in una relazione fra il pensiero e una cosa pensata, fra un soggetto intelligente e un che inteso. Questo oggetto inteso dalla mente, può inoltre essere o *reale* o solamente *possibile;* reale, come quell'uomo, la sua volontà, una data qualità, quella tal casa; possibile, come una virtù che mi propongo di acquistare, una statua che altri voglia scolpire nel marmo. Ad intendere molto meglio tal cosa, si distingua fra *essenza* ed *essere* d'una cosa. L'essenza d'una cosa sta in ciò per cui la conosciamo e la distinguiamo da ogni altra cosa, l'essenza del circolo, ad esempio, in una superficie chiusa da una sola linea. Ora si può considerare in mente l'essenza del circolo, senza che un circolo esista. Se facciamo un circolo reale, ecco esso esiste; ma sempre l'essenza del circolo poteva esistere, era *possibile*, e però l'*essere* o *esistenza* chiamasi *atto* o *realtà* di quella tal cosa che innanzi era solo in potenza. Quindi la idea si manifesta nella coscienza essere *una relazione fra un soggetto* intellettivo e *una cosa possibile o reale intesa.* Niuno di questi due termini può mancare all'idea; non il soggetto intelligente, perchè chi pensa e si forma idea delle cose è il pensiero; non la cosa intesa, perchè il pensiero non può stare senza l'oggetto pensato, l'idea non può stare senza un che ideato: a quel modo che il sentimento non può stare senza un soggetto senziente da una parte e un reale sentito dall'altra. Vuolsi non pertanto far distinzione fra *idea* e *concetto*, chiamandosi la nozione più propriamente concetto in relazione coll'atto intellettivo, e più propriamente idea in quanto si riferisce alla cosa pensata. Le idee son dunque, secondo insegna l'esperienza interna, non già l'oggetto della mente, ma ciò con cui intendiamo le cose, come dice San Tommaso, l'idea *non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.* La qual sentenza è divenuta poi nel perfezionamento della filosofia la dottrina che si oppone contro il Locke e l'Hume, i quali per far l'idea

divisa da ogni oggetto caddero e dettero occasione ad altri di cadere nello scetticismo, per cui si nega la realtà od oggettività del nostro conoscimento. L'idea diventa poi immediato oggetto della mente, quando la mente riflette sopra sè stessa e i suoi concetti; come accade negli artisti, quand' essi vogliono formare di una idea una pittura od una statua.

La parola *idea* viene dal greco εἴδω e corrisponde al latino *specio,* ambedue equivalenti al latino *video,* e così chiamata perchè l'idea è un fatto che ha somiglianza col fatto della visione corporea degli oggetti. I Latini però la chiamavano *specie; specie intelligibile* la chiamavan gli Scolastici per distinguerla dalla *specie sensibile* o parvenza sensibile degli oggetti sentiti, della quale parlammo nell' esame delle sensazioni. Essa è dunque quasi una visione intellettuale, una imagine o similitudine intellettuale delle cose, e la potremo definire: la rappresentazione intellettuale d'una cosa possibile o reale; o anche: il mezzo intellettuale per cui le cose o possibili o reali divengono intelligibili in atto.

§ 3. — Essendo tale la natura dell' idea, può esser definita in altri modi, secondo gli aspetti nei quali si considera. Se di una cosa non abbiamo idea non possiamo dire che la cosa sia in quel modo, anzichè in un altro; ma se noi ne abbiamo idea, bisogna che giudichiamo di quella cosa conformemente all' idea di essa. Nel ragionare sulle proprietà del triangolo, potrei non guardare io a ciò che è contenuto nella sua idea? No, e però sbaglierei se affermassi che il triangolo può aver più d' un angolo ottuso. La mente adunque si sente obbligata di conformarsi ad una legge derivante dalla essenza rappresentata nell'idea, e seguir quella legge come regola de' miei giudizi. Quindi possiamo chiamare le idee, leggi del nostro pensiero, regole o norme di giudicare. Siccome poi queste leggi, perchè tali, sono la ragione per cui dobbiamo giudicare delle cose in dato modo anzichè in altro, esse quindi possono anche chiamarsi « le ragioni de' nostri giudizi. » Se poi si considera la loro natura rappresentativa, in

quant'esse cioè possono servire all'uomo d'esemplari d'imitazione per le opere d'arte, le diremo *modelli* o *esemplari*. Finalmente se si considerano com'entità che ci mostrano il pregio delle cose, e regolano l'uomo nell'operare libero in guisa da farci rispettare ogni ente quanto esso merita, le chiameremo « norme dell'operare umano. »

Dalle quali cose tutte rileviamo quanta differenza sia fra la idea e la sensazione o in atto, o rinnovata. La sensazione è per sè cieca o priva di conoscimento, l'idea è per sè luminosa come l'intelletto ch'è lume di conoscimento, e però l'idea può avere le proprietà ed esercitare quegli uffici che abbiamo di sopra notati. Inoltre il senso si riferisce soltanto alle cose corporee, l'idea si distende oltre la sfera delle cose corporee, perchè v'ha idee di *cose* reali ma non corporee, come l'idea dello spirito umano; si distende al puro possibile, e valica tutte le cose finite, avendo per oggetto l'ente infinito, Dio. Queste differenze che derivano dal sostanziale divario fra il senso e l'intelletto, altrove notate, saranno rese anche più manifeste dalle altre proprietà o caratteri delle idee, che ora dichiareremo.

§ 4. — Queste proprietà delle idee derivano dalla natura medesima delle idee superiormente chiarita. In primo luogo l'idea è *subiettiva* e *obiettiva*, secondo i termini della relazione. È subiettiva perchè la sua realtà consiste in un atto del pensiero, nel qual rispetto l'abbiamo chiamata più propriamente *concetto;* essa è poi obiettiva quanto alla sua rappresentazione, o idea propriamente detta, perchè quest'atto intellettivo rende intesa la cosa che è fuori della mente, o come possibilità o come realtà, *res obiecta subiecto* e quindi la rende oggetto del pensiero. L'obiettività delle idee merita molta considerazione, perchè è la proprietà che, tenuta ferma, è capace di farci evitare molti errori, e principalmente l'errore del *soggettivismo*, nel quale si pone che la mente non faccia se non pensare i propri atti, non esca in certo modo fuori di sè stessa, e quindi ciò che è fuori di sè giudicandolo secondo sè stessa, sempre s'aggiri in

perpetue illusioni. Ma l'osservazione che ci scuopre tal proprietà nella idea, mostraci assurda tale opinione. Abbiamo in fatti trovato che non si può pensare senza pensare a un che distinto dal pensiero medesimo, ossia non si può avere idea senza oggetto ideato: questa relazione dell'idea a un che reale o possibile distinto dalla mente è appunto la proprietà delle idee la quale fu detta da noi obiettività. L'esempio seguente la illustra. Quando l'artefice vuol fare una statua, ha in mente l'idea della statua, e non può dire d'aver fatto la statua finchè non ha *effettuato* nel marmo o nel bronzo quell'idea che avea in mente. Se altri poi considera la statua di lui, già fatta, nelle sue parti e nel tutto va formandosi l'idea di quella statua, idea che apparisce esser simile alla idea che fu nella mente dell'artista. Ciò che diciamo dell'opera dell'uomo dee dirsi parimente delle opere di Dio, delle cose di natura, le quali devono esser fatte ciascuna secondo propria idea. Noi quindi formandoci idea delle cose, cogliamo veramente la loro natura, e per questo diciamo che le idee dell'umano intelletto son quasi riflesso e imitazione delle idee della mente divina. E in vero come l'idea trascorre dalla mente dell'artista nelle opere d'arte umana, e dalla mente divina nelle cose di natura, così dalle cose di natura e dalle opere d'arte umana trascorre l'idea in certa guisa nel soggetto conoscente, o, per dir meglio, l'essenza delle cose diventa intelligibile in atto quando le cose si mettono in relazione con qualunque intelligenza.

§ 5. — Altra proprietà rilevante delle idee si è la loro universalità. Che cos'è la universalità nella rappresentazione ideale? È la comunicabilità dell'idea a tutti gli oggetti di simil natura, o la proprietà di farci conoscere tutti gl'individui reali e possibili, di una medesima classe di cose. Quando io vedo una rosa, ne acquisto l'idea, e finch'essa serve di mezzo a rappresentarmi solamente la rosa veduta non m'accorgo di tal proprietà dell'idea; ma appena io prescindo dalla relazione determinata di quella idea con quella rosa veduta, m'avvedo che l'idea può

servirmi a rappresentare non solo quella rosa ma tutte le rose simili a quella, sien esse reali o possibili. Questa proprietà delle idee procede dalla natura della intelligenza, indipendente come abbiamo avvertito nel Cap. 12 dalla materia, e fa rilevare molto distintamente la differenza che passa fra la rappresentazione ideale e la rappresentazione o *parvenza* sensitiva sì attuale, sì fantastica. La sensazione è legata all'organismo, e però si prova in una parte determinata del corpo: è passività prodotta dall'efficacia d'un corpo dato e determinato; l'imagin sensibile poi è riproduzione fantastica della sensazione d'un oggetto la quale si risveglia in noi, assente l'oggetto materiale, ma è sempre limitata nella rappresentazione sensibile di quel solo e determinato oggetto, e inoltre la *parvenza* sensibile non può a rigore chiamarsi rappresentazione, come vedemmo a suo luogo, giacchè non ci fa conoscere la natura degli oggetti, sì solamente ci dà i segni di lor qualità nelle sensazioni, cioè colori, odori, e va discorrendo; ma dicesi rappresentazione in qualche modo, solo perchè il senso ha pur attinenza con oggetti sentiti. L'atto intellettivo per contrario non pure è diverso dall'atto sensitivo, perchè produce cognizione; ma essendo non dipendente dal corpo, non è limitato e determinato dall'organismo e dalle condizioni concrete e individuali dell'oggetto reale. Però l'idea d'un oggetto rimane in mente anche quando quell'oggetto è rimosso o annullato; inoltr'essa rappresentaci alla mente tanto quell'oggetto ch'eccitò la mente a concepirlo quanto tutti gli oggetti simili che noi potremmo conoscere come esistenti o concepire come possibili ad essere. Per quanto noi volessimo determinare un'idea con note sempre più particolari, ad esempio determinare l'idea di rosa nell'idea di rosa di Maggio, e determinare l'idea di rosa di Maggio con proprietà accidentali, che la distinguono dalle altre rose della medesima varietà, troveremmo di non aver mai ristretto l'universalità delle idee, perchè tutte le proprietà e determinazioni che individuano gli oggetti, nella rappresentazione ideale son ideali anch'esse e quindi

universali. Difatto tanto è universale l' idea di rosa quanto l' idea di rosa di Maggio, e quanto l' idea di quella data rosa di Maggio, perchè possono tutte rappresentare indefinito numero di altre cose simili o esistenti o possibili. E tutto questo accade, appunto perchè nell' idea è rappresentazione vera, o relazione vera di conoscimento e di obbietto conosciuto nella natura sua, la quale per l' idea è fatta *presente* al pensiero, e che può essere comune a indefinito numero di cose.

Indi per la sola idea, non pel senso, si può cogliere la somiglianza o differenza delle cose; giacchè, ad esempio, la sensazione mi dà due alberi, ma non ch' essi sono uguali o disuguali d' altezza, della specie medesima o differente: tal somiglianza o differenza, invero, non è alcun che sensibile, ma *relazione*. Si ha bensì alcun segno di ciò nelle percezioni animali, come quando un cavallo entra volontieri stanco in una stalla, benchè non sua, e quando gli uccelli van d' albero in albero, e in certe specie d' alberi, piuttostochè in altra; onde gli Scolastici chiamavan ciò *estimativa animale* (non intellettuale), quasi analogia col giudizio umano. Accuratamente osservando la sostanza di que' fatti si scorge necessità di due avvertenze. La prima si è, che negli oggetti reali è il reale fondamento della similitudine o della diversità; come la natura umana è realmente la stessa in ogni uomo, e la natura delle piante in ogni pianta, e le differenze specifiche in ogni individuo della specie. Quindi la percezione sensitiva porge, indipendente da ogni conoscimento, codeste similitudini o differenze nelle qualità sensibili. Ma ciò è ben altro (ecco la seconda avvertenza) da cogliere la *relazione* stessa del simile o del diverso; a che solo è atta l' intelligenza in virtù dell' idea che rappresenta il *costitutivo* delle cose, checchesia degl' individui. E, di fatto, la rappresentazione universale, appunto perchè non soggiace a' sensibili particolari, diviene l' esemplarità d' ogni arte umana, e però di tutte le novità o nuove determinazioni che l' arte arreca nel vivere nostro e nelle cose; mentrechè l' animale bruto non è capace di per-

fezionamento, appunto perchè manca d' ideale rappresentazione.

Gli antichi, ponendo mente a tal proprietà dell' idee, numeravano cinque sorta d' universali, il *genere*, la *specie*, la *differenza*, il *proprio* e l' *accidente*: ad esempio, *triangolo rettangolo* è una specie di triangolo, *triangolo* è genere rispetto a triangolo rettangolo, la differenza consiste nell' *angolo retto*; il *calore* è proprio del fuoco, il *sapore* è un accidente dei corpi. Tutte adunque le idee sono universali, sieno idee d' individui o idee che rappresentino specie e generi, o differenze fra gl' individui, fra le specie e fra' generi. Vuolsi però avvertire che chiamansi *universali* più specialmente alcune idee supreme che convengono a tutti gli esseri, o che questi appartengano all' ordine delle cose finite o all' ordine dell' infinito; all' altre idee si attribuisce più specialmente la *generalità*. Così il *vero*, il *bello*, il *bene*, l' *atto*, la *causa* sono concetti che si possono riferire tanto agli enti materiali, quanto agli enti semplici e spirituali e anche a Dio, anzi a Dio in modo compiuto e trascendente.

La universalità delle idee si può considerare non solamente rispetto alle cose rappresentate, ma anche rispetto alle menti che le possiedono. L' idea è universale in primo luogo rispetto agli atti della stessa mente che ha l' idee, perchè quante volte pensa una cosa la pensa con *una* e *identica* idea. Chi studia una lingua, molte volte trova la stessa parola e questa esprime sempre l' istessa idea. In secondo luogo è universale rispetto a tutte le menti. Infatti le verità matematiche studiate dagli Europei o dagli Americani sono identiche, e ciò perchè tutti hanno la stessa idea dei numeri, dei triangoli, dei circoli. Ma tal secondo rispetto d' universalità dipende dal primo; giacchè tutti gli atti d' una mente, o tutte le menti han *simile* idea delle medesime cose, appunto perchè l' idea di tutti quegli atti e di tutte quelle menti si riferisce all' oggetto medesimo, cioè alla natura possibile o reale d' una cosa; il che dimostra pure l' obbiettività dell' idea o del conoscimento. Alcune idee che risguardano

cose le quali si conoscono per esperienza hanno spesso alcun che relativo a ciascuna mente, e ciò può dipendere o dal sentimento particolare, o per esercizio più o meno perfetto, o dall' attenzione più o meno vivace porta all' esperienza.

§ 6. — La idea inoltre ha la proprietà di rappresentare la *pensabilità* e *possibilità* delle cose. Altrove dicemmo che sia la possibilità delle cose; ora diciamo che tutto ciò che è pensabile è possibile, o può esistere: basta che possa concepirsi, non repugni al pensiero, non inchiuda veruna contradizione. Questo è il possibile intrinseco e assoluto e *metafisico;* e quindi l' impossibile intrinseco e metafisico è ciò che non si può concepire, che involge contradizione e che da Dio medesimo non potrebb' effettuarsi, non perchè limitata sia la potenza di Dio, ma perchè quello è impossibile o assurdo; come una figura chiusa da una retta, un corpo pensante, un effetto senza cagione e somiglianti. Adunque ogni cosa che si pensa in idea può esistere, è possibile; v' ha poi l' Ente che in idea si vede non solo possibile, ma la cui realtà è rinchiusa nell' essenza di lui in siffatta guisa che non può non essere; questo è il necessario, Dio. La possibilità assoluta d' una cosa la chiamiamo intrinseca per distinguerla dalla possibilità *estrinseca* o *relativa* che si chiama possibilità *fisica e morale.* Se io concepisco un grave che abbandonato a sè stesso non cade verso terra, concepisco un impossibile fisico repugnante cioè alle leggi della natura esterna. Se io poi concepisco una creatura di virtù angeliche e priva d' ogni umano difetto, concepisco un impossibile morale, perchè inconciliabile colle leggi della natura interiore. Ma tuttavia io posso pensare un corpo che non sia soggetto alla legge di gravità, e posso descrivere questa persona con virtù superiori alle umane; il che vuol dire che quelle cose son possibili metafisicamente. Il possibile estrinseco è dunque condizionato alla natura esteriore ed interiore e però è possibile relativo alla causalità e alle condizioni delle forze naturali; il possibile metafisico è invece asso-

luto e si riferisce a causalità assoluta. Però il fatto soprannaturale in natura, o miracolo, è impossibile relativamente, ma possibile assolutamente.

Da tutte queste considerazioni sulla natura e sulle proprietà delle idee s' inferisce ch' esse sono altrettante verità, e in esse non può cadere errore di sorta; talchè una distinzione delle idee in *vere* e in *false* sarebb'erronea. Spesso bensì diciamo, d' esserci formato idea falsa delle cose o d' aver mutato o corretto le nostre idee; ma ciò si riferisce agli accozzi arbitrarj delle idee, e parlando propriamente dovremmo dire d' aver fatto giudizi falsi, che consistono in arbitraria unione d' idee, e di aver corretto i nostri giudizi. Di fatto, se idea è pensabilità d' un oggetto, e se dunque il pensabile non è il nulla, e se il falso è contrario a ciò che è o alla natura degli oggetti, ed è nulla, segue, ch'un' idea falsa significherebbe un che non pensabile, *una idea che non è idea,* un assurdo, un impossibile a concepirsi e ad essere. Per esempio; chi veduto un bastone metà entro l' acqua e metà fuori, dicesse: quel bastone si è rotto; in che mai errerebb' egli? Nell'idea di bastone? No. Nell' idea dell' acqua? Neppure. Nell' idea che il bastone apparisce rotto? Nemmeno. In che dunque? In giudicare rotto, ciò che rotto apparisce; ossia nell' unir male il concetto di ciò che pare al senso, con l' altro concetto del bastone in sè stesso.

§ 7. — Ai notati caratteri delle idee aggiungonsi questi altri, *infinità, necessità, immutabilità, eternità* e simili. Su tali proprietà delle idee cambiano le opinioni; alcuni le considerano per modo *positivo* come in Dio; altri voglion prenderle in modo *negativo*, ma ch'esse abbiano relazione con la mente divina. Che le idee abbiano quelle proprietà in senso negativo, non è disputato; e nemmeno è negato che esse abbiano relazione coll' infinito; ma è contraddetto palesemente e da molti che esse in noi sieno eterne e infinite e necessarie come in Dio. Tal questione disputata è adunque da esaminarsi nella filosofia superiore, ma non lasceremo di fare avvertire che se le idee avessero quelle proprietà in modo positivo, ne verrebbe la conseguenza

che esse sarebbero assolutamente distinte dalla mente nostra, quanto è distinto il finito dall' infinito, e le idee sarebbero solo presenti, non appartenenti alla mente finita dell' uomo. La qual conseguenza difficilmente potrebbe conciliarsi con ciò che pose la esperienza interiore, la quale ci appresenta le idee com' idee nostre.

Spiegheremo ora il senso della natura negativa di cui non possono andar prive le idee, qualunque ne sia la opinione che si tenga sull' altro quesito. Essendo l'idea universale e rappresentando tutti gli esseri della medesima natura, è per certo *infinita relativamente*, vale a dire *indefinita*, perchè indefinito è il numero dei possibili ai quali l'universalità dell'idea si estende. La idea inoltre non guarda a tempo, e rappresenta tutti gli esseri effettuati o effettuabili in un tempo anzichè in altro, però ella è indipendente dal tempo, e può dirsi eterna in modo negativo, cioè *estemporanea*. Anche, l'idea non guarda alla mutazione delle cose, perchè se esse mutano, altra idea le rappresenta, nè si muta la idea; ond' essa è in certo qual modo immutabile. Finalmente la necessità negativa delle idee è necessità ideale o logica e non reale, talchè potrebbero le idee nostre non essere, ma essendo, repugna loro d' esser diverse da ciò che sono e che rappresentano, ad esempio che l'idea del triangolo non rappresenti una figura di tre lati, l' idea del quadrato non rappresenti una figura di quattro lati, e così via. La infinità, immutabilità, necessità, eternità delle idee divine è positiva come Dio stesso che non può non essere. Nondimeno, per la relazione certa delle idee umane colle idee divine, nell' indefinito e nell' estemporaneo delle idee s' adombra in qualche modo l' infinito, l' eterno e il necessario.

§ 8. — Fra le idee della mente umana v'ha un' idea, il cui primato rispetto alle altre idee non può essere lasciato senza particolare considerazione, vogliam dire l'idea d' *entità*, o d' *essere* in universale. Diciamo *essere in universale*, perchè è l' idea non d' un ente particolare sì d' ogni ente; e come l'esistenza conviene a tutte le cose,

così l'idea d'essere è comune a tutte le idee e in tutte le idee può ritrovarsi. L'idea d'essere è comune a tutte le idee, perchè tutto ciò che apprendiamo, l'apprendiamo in quanto esso è. Tale idea non è dunque un concetto generale, che rappresenti ciò che hanno di comune molte cose, lasciato in disparte ciò che hanno di proprio, come l'idea d'uomo che si estende a tutti gli uomini, lasciate le differenze loro; esso è un concetto universale che s'attribuisce a tutte le cose, non lasciando di esse nulla in disparte, nè le proprietà comuni a molti enti, nè quelle proprie d'un ente dato e che costituiscono la differenza da altri enti; imperocchè a tutto ciò s'attribuisce l'*entità*. La mente nostra è adunque naturata e necessitata ad apprendere l'essere in ogni sua concezione nè si dà concezione se non di qualche entità. L'ente comune ad ogni cosa ha delle proprietà parimente universali, e sono l'*unità*, la *verità*, la *bellezza* e la *bontà*. Ogni ente in sè è uno, perchè ogni ente ha natura sua propria ed è indiviso e distinto da ogni altro. Ogni cosa poi che è in relazione con un intelletto, cioè in quanto conosciuta, è vera, in quanto conosciuta e ammirata è bella, in relazione a una volontà che l'ami è buona. L'ente in universale coi notati attributi può pensarsi perfetto o imperfetto, mutabile o immutabile, finito o infinito, e quindi v'ha l'ente, il vero, il bene infinito e compiuto, vi ha l'ente, il vero, il buono finito e incompiuto.

§ 9. — Stando alla pura osservazione dei fatti, notiamo le principali differenze delle idee.

La più facile osservazione scuopre che le idee nascono nella nostra mente in maniera diversa. Alcune idee infatti ce le formiamo dall'esperienza ossia con la scorta del senso animale e del sentimento spirituale, come l'idee di *Francesco*, d'un dato mio *pensiero*, d'una *passione* che io provi, d'un dato *animale*, d'una data *pianta*, di certi *colori*, di certi *sapori* e simili. Un cieco infatti non potrebbe aver mai l'idea dei colori, nè un sordo dei suoni. Altre idee ce le formiamo coll'esercizio della nostra riflessione sugli elementi sensibili offerti dall'espe-

rienza, come l'idea di *pianta*, o di *uomo*, o di *umana volontà*, o di *colore*, formate appunto dalla riflessione col lasciar da parte quel che è proprio di ciascuna pianta, di ciascun uomo o delle sostanze particolari, nelle quali si trova la qualità del colore. Queste due classi d'idee le chiameremo *acquisite* perchè le acquistiamo per occasione dei sensi e coll'uso della riflessione sugli elementi sensibili avuti dall'esperienza. Si avverta, *per occasione dei sensi*, giacchè l'idea appartiene sempre all'intelletto, e il sentimento stesso è conosciuto in idea. Altre idee noi sappiamo non nascere in noi per occasione dei sensi, e che non ce le potremmo formare coll'esercizio della riflessione se non fossero naturalmente nel nostro spirito; come l'idea di *possibilità*, d'*infinitudine*, d'*esistenza*, di *causa*, di *verità*, di *necessità*, di *relazione* e somiglianti. Esse sfuggono alla esperienza e le sono indipendenti; anzi senza di esse non potremmo formarci alcun'altra idea, giacchè nulla possiamo concepire se non gli attribuiamo alcuno di quei concetti. Tali idee son dunque *naturali* allo spirito; nè vogliamo con ciò significare che le abbiamo sempre distinte e formate in mente, occorrendo anzi per averle in tale stato l'esercizio dell'intelligenza e la formazione delle idee acquisite; ma solo vogliamo dire che quando le concepiamo, le concepiamo perchè l'intelletto le conteneva in atto o in potenza innanzi ogn'altra nozione acquisita. L'uomo perciò è ragionevole anche innanzi l'uso della ragione, perchè quelle idee connaturate allo spirito formano il lume naturale che illumina ogn'intelletto creato, cioè il lume di ragione.

Qui c'incontreremmo in spinosi problemi della filosofia superiore intorno alla origine prima delle idee, vale a dire se molte sieno innate o una sola innata, se sieno nello spirito in atto o in potenza, e somiglianti questioni. Ma è manifesto che tali questioni non hanno luogo qui dove si deve stare ai fatti certi. Salvo però quei filosofi negativi che tutto recano ai sensi, e però confondono senso e intelletto, gli altri vanno d'accordo in ciò: alcune idee seguire l'esperienza, come le idee dei colori

o le idee degli atti nostri cogitativi, altre o precedano o accompagnino l' esperienza, non vengono dalla esperienza, ma son connaturate al nostro spirito. Avvertasi che dicendo *connaturate allo spirito*, lasciamo da parte se le sieno in atto o in potenza fino dalla origine dello spirito stesso, il che è problematico.

Le idee adunque, rispetto alla loro origine si distinguono in *naturali* e *acquisite*.

Un' altra distinzione può farsi delle idee per un altro rispetto, cioè per l' *oggetto* che rappresentano. Per questo titolo le distinguiamo, anzi tutto, in *pure* e *sperimentali*. Le idee pure (dette anche *a priori*, *formali* e *trascendenti*) son quelle che hanno per oggetto qualche essenza non somministrata dal senso animale o spirituale, e travalicano i sensi, come l' idee dell' *infinito*, di *possibile*, d' *esistente*, di *vero*, di *causa* e simili. Le idee sperimentali (dette anche *miste*, *a posteriori*, *materiate*, *empiriche*) son quelle che si riferiscono ad oggetti offerti dalla esperienza interna e esterna, come l' idee d' un *desiderio*, della *riflessione*, d' *un fiore*, d' un *metallo*, del *colore* e simili. Le idee pure corrispondono alle naturali e le sperimentali alle acquisite.

In 2° luogo distinguonsi in *positive*, *negative*, o *analogiche*. Idea positiva è l' idea di cosa direttamente conosciuta nella sua natura, come l' idee della *luce*, dello *spirito umano;* idea negativa è quella che si forma per esclusione d' un che positivo, come l' idee di *tenebre*, di *silenzio;* idea analogica è quella di cose in parte simili a cose positivamente conosciute, in parte dissimili, essendo l' analogia convenienza di due cose nè in tutto simili nè in tutto dissimili, come l' idee di *Dio*, degli *Spiriti puri*.

3° *Semplici*, *complesse*, *composte*, *collettive*, *fittizie*. Semplice è l' idea di cosa che non si può scomporre in altra, come le idee di *verità*, di *colore*, di *sapore;* complessa, quella che rappresenta un obietto con qualche qualificazione, come l' idee d' *uomo saggio*, di *città popolata;* composta, quella che è costituita di più parti o elementi, come l' idee d' *uomo*, di *casa*; collettiva è quella composta

d'idee di più oggetti simili, come l'idee di *esercito*, di *popolo;* l'idea fittizia è quella il cui oggetto non è in natura, essendo composta di parti proprie a cose diverse, come le idee di *chimera*, d'*ippogrifo*.

4° *Concrete* o *astratte*. Concrete son l'idee che presentano un oggetto reale qual'è, con tutte le sue determinazioni, come l'idea di *Pietro* o d'*una data commedia*; astratte, quelle che mostrano una parte dell'oggetto separato dalle altre, come l'idee d'*umanità*, di *calore*, di *animale*.

Finalmente distingueremo le idee quanto al *modo*, con cui rappresentano l'oggetto, 1° in *adeguate* e *inadeguate*. che rappresentano cioè compiutamente o incompiutamente l'oggetto; 2° in *chiare* o *distinte* e in *oscure* o *confuse*, secondo che rappresentano nitidamente e limpidamente o no le proprietà che differenziano il loro oggetto dagli altri oggetti.

§ 10. — L'idea è un fatto passivo dell'intelligenza, e benchè molte e varie sieno le idee della mente umana, han tutte però comune la natura d'essere rappresentative di un oggetto o possibile o reale; quindi si richiede una facoltà passiva, unica, di cui tali idee sieno atti. Questi atti però son vari per cagione della varietà degli oggetti che traggono tale facoltà ad atti diversi. Ora la facoltà delle idee chiamasi propriamente *intelletto*. Quantunque spesse volte si assuma questa parola in senso d'intendimento in generale, in un senso più particolare si usa a significare la facoltà di concepire le cose per mezzo delle idee, ossia la facoltà delle idee.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

DELLA PERCEZIONE INTELLETTIVA.

SOMMARIO. — § 1. Della percezione intellettiva e sua differenza dalla percezione sensitiva. — § 2. Colla percezione intellettiva si conosce in primo luogo l'essenza d'una cosa; e determinazione del vocabolo *essenza*. — § 3. In secondo luogo si conosce l'esistenza d'una cosa, la qual

conoscenza inchiude la persuasione, e quindi l'affermazione d'una realtà. — § 4. Sensi esterni e sentimento interiore, e indi percezione interna ed esterna. — Coscienza naturale. — § 5. Astrazione spontanea delle idee, e intellezione degli universali. — § 6. Legge della percezione intellettiva: le cose si manifestano con verità nell'armonia tra l'esser loro e l'uomo interiore, così sensitivo come intellettivo. — Le cose, considerate nell'essenza loro indipendente da' loro atti, rimangono a noi ignote, e indi necessità dell'osservazione. — § 7. Il sentimento porge all'intelletto la *materia* del conoscere; la *forma* poi viene dall'intelletto stesso che apprende l'entità. — Come i concetti formali vengano distinti e in istato esplicito per riflessione, ma si formino spontaneamente nell'apprensione delle cose sensibili. — § 8. Necessità che ogni cognizione esplicita venga dopo la esperienza. — L'origine prima delle idee non è da esaminarsi nella filosofia elementare.

§ 1. — Come avviene che noi abbiamo l'idea di cose reali? Possiamo averne idea senz'aver conosciuto la realtà di quella cosa? E come conoscere coll'idea la natura d'una cosa o possibile o reale senza che l'intelligenza siasi posta dapprima in relazione colla cosa medesima? A queste domande rispondiamo coll'esame d'un altro fatto passivo dell'intelligenza, il quale chiamasi *percezione intellettiva*. Di questo fatto si parla qui dopo il fatto dell'idea, perchè l'idea serve a concepire le cose sì possibili e sì reali.

Se il nome di percezione non a tutti è noto, tutti però conoscono quel fatto con che apprendiamo immediatamente le cose reali, come conoscere un uomo che vediamo, una parte del nostro corpo la quale tocchiamo, una determinazione del nostro volere la quale sperimentiamo interiormente. Se una persona ci parla da un luogo ove il nostro sguardo non penetra, potremo forse dire esser il tale o tal altro che parla, ma non potremo dire di percepire quella persona: la sola cosa che percepiamo immediatamente è la voce di lui; e col mezzo poi di tal percezione possiamo arguire chi sia quella persona. Percepire dicesi dunque il conoscer le cose da noi sentite in qualsisia maniera, e però la prima condizione del percepire si è il *sentimento*. Non si confonda bensì la percezione intellettiva colla percezione sensitiva, giacchè quella spetti al conoscimento, questa invece al senso animale privo di cognizione. Percepire col senso è difatti *sentire* un oggetto

materiale che cagiona entro noi una modificazione; percepire intellettivamente si è conoscere. La percezione sensitiva è necessaria per la percezione intellettiva d'un corpo, ma da sè sola rimane in tenebre. La differenza fra queste due percezioni verrà mostrata meglio per l'analisi della cognizione che la mente acquista colla percezione intellettiva.

§ 2. — Di che natura è mai la cognizione acquistata mediante la percezione intellettiva? Colla percezione intellettiva noi conosciamo in primo luogo l'*essenza* del reale sentito. Che questa cognizione sia nella intellettiva percezione apparirà manifesto dai seguenti fatti di coscienza.

E in primo luogo noi sappiamo che l'idea rappresenta in guisa intellettuale la natura d'una cosa o possibile o reale; onde per vedere se noi conosciamo l'essenza d'una cosa dobbiamo solamente vedere se abbiamo idea di essa. Se colla percezione intellettiva acquistiamo idea del reale sentito noi concluderemo adunque che ne abbiamo conosciuta l'essenza. Ora se dopo aver percepito la prima volta una realtà qualunque, ad esempio, un gelsomino, domandiamo a noi stessi: conosciamo noi che cosa è quel gelsomino? risponderemo di sì, e anderemo enumerando tutte le qualità del gelsomino sperimentate nel percepirle coi sensi della vista, del tatto e dell'odorato, e che non più sono parvenza solo di sensazioni, ma intellezioni ancora, poichè noi le *conosciamo* come qualità di una pianta e d'una tale specie di piante. Questa risposta dunque noi l'abbiamo dovuta cavare dall'idea del gelsomino, la quale idea non ci potè venire nella nostra mente sennonchè all'atto della percezione intellettiva, poichè abbiamo supposto che innanzi non conoscessimo quel fiore.

In secondo luogo l'idea è universale, vale a dire rappresentativa d'un'essenza partecipabile da indefinito numero d'enti simili. Dopo aver percepito una realtà, dovremmo, se ne avessimo acquistata idea, riconoscere tutte le cose di simil natura; e questo avviene di fatto,

giacchè, percepito un gelsomino, noi riconosciamo come tali tutti gli altri gelsomini che noi percepiamo di nuovo.

In terzo luogo, le idee mostrano la possibilità delle cose. Percepito un gelsomino, riteniamo noi sia possibile un indefinito numero d' altri gelsomini? Per certo; esso c' è, dunqu' è possibile. Indi l' adagio scolastico *ab esse ad posse datur illatio*.

Da ultimo si consideri quest' altro fatto di coscienza. Supponiamo che, dopo aver percepito un gelsomino, ci dimentichiamo d' averlo percepito, come spesso accade; che cosa rimane in mente? Il puro concetto di quel fiore, che allora non affermiamo reale; puro concetto che manifesta l' essenza d' un tal fiore possibile, e che non potè nascere nella nostra mente se non all' atto della percezione. Adunque colla percezione intellettiva noi conosciamo veramente l' essenza d' una realtà da noi sentita.

Si dice però comunemente dai filosofi e anche dal volgo che l' essenze delle cose non si posson conoscere; e perchè dunque abbiamo detto che colla percezione intellettiva si conosce l' essenza delle realità? Il vocabolo *essenza* ha due significati; col primo dei quali s' intende il principio ultimo delle cose, dal quale derivano le proprietà essenziali e accidentali loro, come il gelsomino ha in sè certe forze, dalle quali procede il suo organismo e le sue qualità sensibili. L' altro significato è più generale, indicando la natura d' una cosa sentita, o quel che una cosa è; e quindi hanno la loro essenza gli accidenti, le qualità e i loro principj. Nel primo significato presa la parola *essenza*, è certo potersi e doversi dire che le cose, note per esperienza, non ci mostrano immediatamente l'essenza loro, ma ce la mostrano soltanto per le loro qualità e atti; nel secondo significato, è certo che noi conosciamo l' essenza delle cose direttamente, imperocchè sappiamo *ciò che è* una qualità, l' accidente e il loro principio. Se tutto ciò noi non sapessimo, delle cose nulla sapremmo.

§ 3. — Oltre l' essenza delle cose percepite null' altro conosciamo noi colla percezione intellettiva? Il quesito si

risolve prontamente e facilmente, chi consideri la differenza che sta fra concepire le cose possibili, per esempio, un triangolo ideato dal geometra, e concepirle esistenti, per esempio, un triangolo reale. È manifesto, diciamo, che oltre l'essenza della cosa noi conosciamo, percependo, la realtà della cosa medesima, ossia l'esistenza di lei. Questo lato della cognizione che si ha percependo, e la persuasione che nasce in conseguenza nell'animo nostro, è tanto avvertita da noi che, esaminando la percezione, ci par questo solo formare il tutto della cognizione immediata delle cose sentite; ma, pur anche inavvertito, l'altro elemento della cognizione c'è, come abbiamo dimostrato. Conoscere poi l'esistenza d'un oggetto equivale forse, come il Rosmini reputò, ad affermare o giudicare che esso esiste; onde nella percezione intellettiva stia inchiuso un giudizio? Avvertite, di grazia, che c'incontriamo per tale rispetto in una grave disputa, su che non vanno ancora unite le sentenze di gravi filosofi, ad esempio il Gioberti col Rosmini, nè con loro il Mamiani, nè con loro tutti la Scuola de' Tomisti; talchè tentare di compor la disputa s'appartiene alla filosofia superiore. Tuttavia ci ha un fatto, nel quale ogni filosofo che ammetta la percezione intellettiva, non può non convenire. Questo fatto si è, che la percezione intellettiva inchiude o, almeno, produce la persuasione della realtà d'una cosa. Ma tale persuasione non ha forse inchiusa un' *affermazione* che la cosa è? Però diciamo, che la percezione intellettiva ci porge l'intendimento d'un oggetto, ed è quanto dire la sua nozione, il concetto, l'idea; ci porge altresì la reale attinenza dell'oggetto reale con l'intelletto per via del sentimento; e, però, acquistata l'idea dell'oggetto in tale attinenza, l'animo afferma spontaneo, e senza bisogno di rifletterviv su, cioè in modo diretto, la esistenza dell'oggetto stesso; l'afferma, implicitamente dapprima, esplicitamente poi. Se tale affermazione, inoltre, sia contemporanea proprio alla percezione intellettuale, anzi un che identico ad essa, o se, acquistata l'idea dell'obbietto e appresane l'efficacia reale su noi, venga dopo,

ciò è disputato, e non dobbiamo qui esporne la controversia.

Se noi, premesse tali avvertenze, distinguiamo ciò che si racchiude nel giudizio, il quale forma o segue la percezione, troviamo ch'esso è costituito 1° dall'idea della cosa percepita, 2° dall'idea d'esistenza; onde possiamo porre quel giudizio in questa forma: ciò che io sento esiste. Ebbene: noi abbiamo detto che l'idea dell'essere si è comune a ogn'idea, perchè a ogni cosa è comune l'esistere, e però nell'idea della cosa percepita è inchiusa l'idea d'esistenza, perchè la cosa è reale. Quindi nell'idea d'una cosa reale sta inchiuso virtualmente il giudizio che l'afferma esistente. L'osservazione riuscì pertanto a mostrarci che la percezione intellettiva suppone il sentimento e produce la cognizione, 1° dell'essenza, 2° dell'esistenza d'una realità. Raccogliendo adunque, concluderemo essere la percezione intellettiva un fatto col quale l'intelligenza *avuto il sentimento, e indi l'idea d'una cosa, ne afferma la realtà.*

Ed ecco vedersi ormai chiara e distinta la differenza fra la percezione sensitiva e la intellettiva. In ambedue v'è la relazione fra l'uomo interiore e l'oggetto percepito; ma la relazione è diversa, imperocchè nella percezione sensitiva è relazione colla cosa solo in quanto *sentita,* nella percezione intellettiva la relazione è colla cosa in quanto *intesa,* cioè com'*entità* e non come *fatto* sensibile.

§ 4. — Recando la percezione un giudizio che afferma esistere una cosa sentita, presuppone sempre i fatti del sentimento. Ora il sentimento nostro si scomparte 1° nel sentimento di noi stessi, 2° nel senso dei corpi, o senso esterno. Col primo, dicemmo già, noi proviamo il piacere e il dolore, sì animale sì spirituale, poichè dolore e piacere son modi del senso intimo, che ci porge ancora il sentimento spirituale degli atti di nostra intelligenza. Col secondo abbiamo la relazione de'corpi, percependoli sensitivamente. Di due ordini solamente possono adunque essere gli oggetti delle nostre percezioni intellettive: 1° realità

interiori o dell'uomo interiore, 2° realità esteriori o del mondo dei corpi. La percezione quindi è di due specie, *interna* ed *esterna:* quella ha per oggetto i fatti interni, questa i fatti esteriori. Atto di percezione interna, a cagion d'esempio, sarebbe il conoscimento della natura ed esistenza d'un dolore prodotto da una lesione di qualche organo interno o esterno, il giudizio sulla realtà d'un nostro atto riflessivo, sul sentimento spirituale che ne abbiamo, sopra una risoluzione della nostra volontà, e somiglianti. Atto di percezione esterna sarebbe qualunque atto con cui apprendiamo la natura e l'esistenza dei corpi.

Si avverta intanto che segno indubitato della percezione intellettiva esterna si è l'esistenza della percezione sensitiva di qualità corporee, la quale non può mai trovarsi nella percezione intellettiva di noi stessi. Avendo a mente questo criterio, sarà facile sempre distinguere gli oggetti della percezione intellettiva esterna dagli oggetti della interna. Se ci poniamo a guardare un oggetto molto lucente che ci offenda la vista, noi, oltre la sensazione propriamente detta, consistente nel dolore provato, e oltre la percezione sensitiva dell'oggetto veduto, facciamo anche due atti di percezione intellettiva interna ed esterna, co' quali apprendiamo la natura e la realtà del dolore provato e la natura e realtà dell'oggetto che ha colpito gli occhi nostri. La percezione del dolore è percezione interna, la percezione del corpo lucido è esterna. Con quel medesimo criterio si riconoscerà facilmente che quando apprendiamo la realtà del nostro corpo pei sensi esterni, guardandolo, palpandolo, l'apprendiamo con esterna percezione, quantunque il corpo sia nostro, perocchè esso appartiene non all'uomo interiore ma bensì all'uomo esteriore. Invece, quando affermiamo essere negli animali bruti, e negli altri uomini ancora, il senso animale, noi non lo percepiamo, sì percepiamo i loro atti esterni, dai quali s'argomenta essere in loro un senso simile a quello che percepiamo entro di noi.

La percezione di tutti gli atti che avvengono entro noi stessi e del principio che li produce, o del *me* genera

la coscienza spontanea di noi stessi, che abbiamo chiamata coscienza naturale. E poichè percependo un fatto non si può percepire se non qual è, vale a dire in attinenza a qualche oggetto distinto dal fatto medesimo, segue che colla coscienza naturale acquistiamo cognizione di noi e in qualche guisa delle cose che son fuori di noi, ma con noi congiunte. Segue altresì che noi prendiamo con percezione interna la consapevolezza eziandio dell'atto con cui percepiamo così sensitivamente come intellettivamente gli oggetti esterni e con cui percepiamo le realtà nteriori. In questi fatti la coscienza è percezione che ha per oggetto la percezione, e però esaminiamo a lume di coscienza la medesima percezione intellettiva.

Veduto così come si genera la coscienza, si può rispondere ormai all'obiezione che nel Capitolo primo (§ 7) abbiam detto farsi dai Positivisti contro la possibilità dell'osservazione interna, obiezione la quale sta in ciò; è impossibile che lo spirito umano sia operante e si conosca operante, perchè quando l'atto secondo comincia, è scomparito l'atto primo di cui si volea prender conoscimento. Sarebbe valida tale obiezione, se noi ponessimo generata la coscienza naturale da una riflessione interna, il cui atto si distinguesse per tempo dal conoscimento spontaneo. Ma noi abbiamo mostrato nel Capitolo quarto (§ 2), che la coscienza naturale, la quale non è che il pensiero in relazione diretta cogli oggetti interiori, è l'intelligenza intelligibile a sè stessa in atto.

§ 5. — Devesi ora dare spiegazione di quel fatto, per cui l'idea vediamo essere universale, sì rispetto alle cose ideate, sì alle menti, quantunque rimanga una e identica in sè stessa; e opportunamente qui si spiega giacchè le idee di noi stessi e della natura esterna le acquistiamo colla percezione intellettiva delle realtà particolari. Con quale atto della mente (ecco il quesito) l'idea d'una cosa, idea che nella percezione intellettiva apparisce rappresentare quella cosa solamente, può essere universalmente partecipabile dalle cose? L'osservazione dei fatti risolve il quesito. Dopo aver percepito un pino, perchè mai l'idea

di quel pino, la quale in percepirlo rappresentava solamente un pino particolare, può rappresentare tutti i pini somiglianti? Perchè, sebbene l'idea di pino sia venuta nella mente nostra quando percepimmo quel dato pino, poi non badiamo più a quel pino particolare e solo consideriamo ciò che si trova in tutti i pini simili ad esso. Che cosa può esser simile in più cose? Forse la loro realtà? No, perchè due cose similissime in tutto, come due statue tratte dalla medesima forma, hanno diversa sostanza, e quindi ancora occupano nello spazio luoghi diversi. L'individuo che definivasi nella scuola *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum,* ha sempre qualità proprie e incomunicabili agli altri enti; nè individuo potrebbe mai confondersi con altro individuo, per quanto somigliante, chè s' annullerebbe il concetto d' individuo. Affinchè adunque l' idea rappresenti tutti gl' individui bisogna prescindere dalla realtà di ciascuno, fermandosi a considerare ciò in che tutti s' assomigliano, cioè la lor comune natura. Ma siccome la realtà d' una cosa mercè la percezione intellettiva s' afferma con un giudizio, possiamo dire che gli universali si contemplano dall' intelletto con lasciar da parte il giudizio sulla realtà dell' oggetto percepito, sicchè resta in mente il puro concetto di esso. Però l' idea separata dalla percezione intellettiva non fa che rappresentarci un oggetto possibile, non mica una realtà.

Ora questo fatto per cui lasciamo in disparte il giudizio a cogliere l' idea solamente, può esser chiamato *astrazione spontanea delle idee* o *intellezione degli universali.* Colla prima espressione s'indica meglio il separare che facciamo l' idea d'una cosa dal giudizio che facciamo sulla esistenza della cosa medesima; colla seconda meglio notiamo che le idee sono universali di per sè e non divengono tali per opera della mente. L' idea di una cosa percepita è difatto universale anche nell'atto della percezione, ma la mente non si vale di tale idea come d'un universale, vincolata com'è dalla percezione di quella realtà particolare. Tutte due le denominazioni fanno poi notare

che quell'atto è *diretto*, vale a dire che non consiste in un ritorno dell'intelligenza sulla cosa conosciuta, in un ripensamento del pensamento per conoscerlo più perfettamente, ciò che è proprio della riflessione. Contuttociò non vogliamo dire che la mente intendendo gli universali avverta che le idee sono universali; perocchè quest'avvertenza appartiene a un altro atto distinto da quello di natura e di tempo. Parimente, quantunque le idee mostrino la possibilità delle cose, non avverte l'intelletto coll'intendere la possibilità, che le idee abbiano tal proprietà. L'avvertire queste proprietà s'appartiene alla riflessione, e però noi ora riconoscendole e dichiarandole, facciamo uso di riflessione.

Col medesimo atto per cui intendiamo l'universale, rendiamo possibile alla mente di avvisare gli altri caratteri dell'universale stesso, eternità, infinità, immutabilità, necessità, i quali sono nelle idee almanco in modo negativo. Invero l'idea scopresi eterna in modo negativo, cioè estemporanea perchè coll'astrazione spontanea delle idee prescindiamo dalla esistenza dell'oggetto percepito, e però dalla condizione del tempo che appartiene alla realtà. L'idea per il medesimo fatto ci palesa le altre proprietà nominate, giacchè la mutabilità come la temporaneità, la finità, l'essere una cosa ristretta in un dato spazio, appartengono all'attualità dell'esistenza o alle condizioni della realtà.

§ 6. — Esaminato così largamente il fatto della percezione intellettiva, scopriamone ora la legge. Conoscere le cose con verità e conoscer l'*essere* loro vale lo stesso, e tutti ammettono che siamo nel vero quando conosciamo le cose *come sono*. Che nella percezione intellettiva conosciamo le cose come sono è naturale; e tutti gli uomini, avendo certezza della percezione intellettiva, per la quale conoscono la natura e l'esistenza delle cose, si affidano alla natura propria intellettuale che non inganna. Se noi c'ingannassimo nella percezione intellettiva, sarebbe inutile ogni tentativo per trarci d'inganno, chè a ciò non conferirebbe nè il ripetere le percezioni, nè l'esercizio

della riflessione. Ripetendo le percezioni si potrà passare da conoscimento men perfetto a conoscimento più perfetto, ma non si passerà dall' errore alla verità, perchè tutte le percezioni hanno la medesima natura; nè riflettendo sulle idee avute dalla percezione riusciremmo a render veri gli atti nostri cogitativi, se questi eran falsi, perchè rifletteremmo su falso soggetto. Si avverta che noi non possiamo percepire le cose in modo diverso dal già stabilito per natura, mentre possiamo riflettere male o non secondo la natura delle cose. Possiamo, è vero, chiudere gli occhi e non percepire gli oggetti visibili, possiamo non ragionare e così non percepire l' atto nostro interno raziocinativo; ma se avviene la percezione, avviene come dà la natura e non diversamente. Ora, esaminando la legge della percezione intellettiva, troveremo la ragione della impossibilità che c' inganni quest' atto spontaneo nella relazione *obiettiva* della mente con ciò che essa conosce, relazione che costituisce appunto la verità della percezione. Quest' armonia si riscontra fra la percezione intellettiva, il sentimento e gli oggetti del sentimento. Abbiamo detto che alla percezione intellettiva è necessario il sentimento. Ora, di qualunque maniera sia questo sentimento, può considerarsi: 1° come un fatto che s' avvera, e 2° come un sentimento avente alcune sue qualità speciali che lo distinguono dagli altri sentimenti. Dicendo, a cagion d' esempio, di provare il senso molesto del freddo, si esprime l' uno e l' altro aspetto del sentimento; col dire di provare una sensazione esprimiamo il primo aspetto, col dire che questo senso è di freddo esprimiamo l' altro aspetto. Chi avesse fiutato e indi percepito intellettualmente un gelsomino, a chi domandasse perch' egli sia persuaso che esista quel gelsomino, risponderebbe: perchè l' ho sentito; ed ecco la pura sensazione: e a chi domandasse perchè egli creda essere il gelsomino un corpo che dà quell' odor grato; risponderebbe ugualmente, perchè tale l' ho sentito; ed ecco il modo della sensazione. Ora la cognizione che s' acquista nella percezione intellettiva inchiude due parti che rispondono alle due parti del sen-

timento; la cognizione dell'essenza corrisponde ai modi del sentimento, la cognizione dell'esistenza al semplice fatto del sentimento. Quell'armonia che passa fra l'intelligenza e il sentimento, passa parimente fra la percezione intellettiva e gli oggetti della percezione; e quest'armonia deriva dalla relazione del senso colle realtà esterne o interne sperimentate. Che si percepisce in ogni sensazione esterna? Primieramente una forza che opera nel senso animale, e in secondo luogo le proprietà, per le quali a' nostri sensi manifestasi codesta forza da noi distinta; e questi due aspetti del medesimo oggetto corrispondono ai due aspetti notati nel sentimento, e ai due elementi della cognizione contenuta nell'atto intellettuale del percepire. Similmente col senso interiore o sentimento di noi stessi sperimentiamo una forza operante entro di noi, e la natura varia di questa forza quanto è vario il suo manifestarsi negli atti. Possiamo adunque concludere esser legge della percezione intellettiva che le *cose si manifestino con verità nell'armonia tra l'essere loro e l'uomo interiore così sensitivo come intellettivo.*

Se non che le cose non si conoscono per noi da sè, indipendentemente dagli atti loro, ossia dal modo con che a noi si manifestano. Che sappiamo noi, per esempio, dei corpi esterni? Quel che di essi apparisce ai nostri sensi e nulla più; e ciò non significa che noi li conosciamo falsamente, ma vuol dire però che nella loro intima essenza, la quale ai nostri sensi non si palesa, quelli ci rimangono ignoti. Quindi tutta la cognizione che possiamo prendere delle realità così esteriori come interiori, occorre si acquisti ripetendo le percezioni sopra noi stessi e sopra la natura esterna; la qual ripetizione fatta volontariamente si chiama *osservazione*. Osservando le cose, non si acquista grado maggiore di cognizione circa la esistenza delle cose, ma solo si accresce la cognizione della natura loro. Adunque l'osservazione interna e l'osservazione esterna sono necessarie per prendere esperienza piena e indi cognizione piena di noi medesimi e della natura esteriore.

§ 7. — Dalle cose fin qui discorse siam resi capaci d'intender bene la distinzione che vuolsi fare della *materia* e *forma* delle nostre idee e cognizioni, come ci è mostrata dalla interna osservazione. Materia della cognizione dicesi ciò su cui cade l'atto dell'intelligenza; la forma è l'atto medesimo dell'intelligenza che apprende l'entità delle cose: come in una statua di marmo materia è il marmo, e forma è l'idea in quello impressa dall'artefice. I fonti che somministrano la materia della nostra cognizione sono due, i sensi esterni e il sentimento interiore. Cagione materiale della cognizione si è dunque il senso, chiamato però da Dante

« La virtù, che a ragion discorso ammanna; »

la cagione formale poi è l'intelletto. In ciò trova ragione il divario che proponemmo tra le idee, quanto alla origine loro, in naturali e acquisite, e quanto all'oggetto loro in sperimentali e pure. Le cognizioni sperimentali o acquisite (materiali e a posteriori) sono quindi costituite dalla materia offerta nel sentire; la forma posta dall'intelletto consiste nei concetti puri e naturali. Questi non hanno alcuna materia, e però son detti anche *formali* e *trascendenti* perchè travalicano l'esperienza, e in fatti non contengono *alcuna nozione determinata* di sensibili cose. Sono essi le forme universalissime che rendono universale ogn'idea acquisita e senza le quali nulla possiamo concepire, son causa e condizione per cui la esperienza diviene conoscenza. Tali sono i concetti di finito e d'infinito, di perfetto e d'imperfetto, di contingente e di necessario, di uno e di molteplice, di sostanza e di qualità, di causa e di effetto, di fine e di mezzo, d'esistenza e di possibilità, e somiglianti. In essi dicemmo consistere il lume della ragione e quella partecipata somiglianza della creatura intelligente colla intelligenza creatrice. Avvertimmo altresì che quantunque tali concetti siano necessari perchè la mente possa formare ogni altra nozione, e quindi per natura sieno anteriori a tutte le cognizioni acquisite, tuttavia non affermammo che di tempo sieno

anteriori, cioè siano fin dall'origine del nostro spirito formati distintamente ed esplicitamente. L'esperienza ci fa sapere che almeno in modo chiaro e distinto ed esplicito, tali nozioni universalissime, fondamentali ed essenziali allo spirito, non compariscono in noi se non dopo l'esercizio dei sensi e della riflessione e coll'aiuto della educazione. Tali concetti adunque stavano inchiusi nell'intelletto (qualunque sia il modo di tal loro esistenza) e si manifestano quando i sensi e il sentimento danno all'intelligenza l'occasione di esercitar sè stessa, e le offrono la materia in cui ella possa imprimere il suo suggello o forma spirituale. Non concepiremmo distintamente, ad esempio, la causa, se non sperimentassimo interiormente l'azione del nostro spirito, nè la qualità o la sostanza se le cose esterne non si ponessero in relazione coi nostri sensi; nè il mutabile e l'immutabile se ai nostri sensi non si manifestassero le mutazioni interiori od esteriori. Ma queste cose sensibili son condizione dello stato esplicito e distinto in cui vengono le forme naturali dell'intelligenza, non già certamente cagione loro. È un operare dell'intelligenza in armonia col senso e con tutte le cose che si pongono in attinenza dell'uomo interiore. Poi la riflessione, eccitata dall'ammaestramento, discerne quei concetti formali dalle cose sensibili nelle quali eran confusi, e li forma in mente chiari, espliciti e distinti.

§ 8. — La necessità che ogni cognizione esplicita e distinta venga *dopo* l'esercizio dei sensi e del sentimento, quantunque non venga *dai* sensi e dal sentimento, è provata luminosamente dalla esperienza. La quale c'insegna, 1° che se noi togliamo le qualità sensibili d'un oggetto o la sua efficacia sopr' altre cose sensibili, questo non può essere più conosciuto; 2° che non si può concepire un oggetto, senza dare ad esso natura sensibile o senz'attribuirgli alcuni effetti sensibili nelle altre cose o entro di noi o fuori di noi; così abbiamo, è vero, idea di Dio, ma non conosciamo però la sua natura in sè, indipendentemente dalla relazione dell'universo con Lui, e siamo costretti a formarcene idea movendo dalle creature sensibili, nelle

quali specchia la sua potenza e i suoi infiniti attributi. I filosofi scolastici, seguendo Aristotile, esprimevano quella verità col detto, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, che non significa venire la cognizione dai sensi, ma solo con l'aiuto dei sensi e dopo l'esercizio dei sensi. Al qual detto il Leibniz, affinchè non fosse frainteso, aggiungeva, *nisi ipse intellectus*, ossia, salvo la virtù intellettiva, che dà la forma alla materia offerta dai sensi. Dante però, interpretando la sentenza aristotelica, diceva:

« Così parlar conviensi al vostro ingegno;
Perocchè solo da sensato apprende
Ciò, che fa poscia d'intelletto degno. »
Paradiso, Canto IV.

Ora, indagare come s'originino primamente in noi quei concetti formali che costituiscono l'intendimento umano, è opera lunga e difficile, e il risultamento è controverso fra' filosofi. Dante vide i misteri delle origini:

« Però là onde venga l'intelletto
Delle prime notizie uomo non sape. »
Purgatorio, Canto XVIII.

Noi non diremo impossibile tal quesito, benchè spinoso, e non negheremo che si possa convertire in tesi, tantochè sia consentito dai filosofi. Essendo problematico il quesito che cerca l'origine prima delle idee, non dev'esser esaminato dalla filosofia elementare. A questa s'appartiene solamente accennarlo per fermare che, qualunque sia la soluzione di tal problema, o che con Platone, con Sant'Agostino, col Descartes, col Leibniz si ammettano congenite alla mente le idee formali, o sia che con Aristotile, con San Tommaso e con gli altri scolastici si ponga nell'intelletto la virtù di formarle all'occasione dei sensi, dev'esser lasciato intatto e inalterato ciò che l'osservazione ci scuopre intorno alla *natura* e all'*origine prossima* delle idee. Falso quind'il soggettivismo che nega l'obiettività delle idee, ossia la relazione dell'intelletto con le cose intese; falso il sensismo che fa derivare le idee da' sensi. Inoltre, siccome alle idee del finito, del contingente e dell'imperfetto si congiungono l'idee dell'in-

finito, del necessario e del perfetto, e quelle non si potrebbero avere senza queste, nè queste senza una relazione coll'Infinito medesimo, resta indubitato e teorematico doversi ammettere un' attinenza del pensiero umano con Dio, sebbene determinare tale attinenza sia problematico, cioè non consentito ancora dalle varie scuole filosofiche.

Capitolo Decimosesto.

DEL GIUDIZIO RIFLESSO E DEI GIUDIZI SUPREMI.

Sommario. — § 1. Natura della riflessione. — Essa cade o sugli atti interni, e genera la coscienza riflessa, o sugli oggetti di quegli atti. — Attenzione intellettuale. — § 2. Efficacia della riflessione sul perfezionamento delle scienze e delle arti. — § 3. Giudizio comparativo e riflesso. — Materia e forma del giudizio. — Giudizio possibile e giudizio reale. — § 4. Divario fra il giudizio della percezione e il giudizio riflesso. — § 5. Giudizi analitici e sintetici. — § 6. Giudizi puri o necessari e sperimentali o contingenti. — Se tutti i giudizi puri sieno analitici e i sintetici tutti sperimentali. — Leggi de' giudizi contingenti e de' necessari. — § 7. Giudizi universali o principj, impliciti ed espliciti. — § 8. Principj puri e supremi o assiomi di ragione. — Da essi dipende ogni giudizio sì puro e sì sperimentale. — § 9. Principj di causa e di sostanza. — § 10. Distinzione dei giudizi considerati in sè stessi. — § 11. Altra distinzione dei giudizi considerati in attinenza fra loro. — § 12. Utilità delle notate distinzioni.

§ 1. — L' intelletto indagatore, dopo aver esaminato la natura dei fatti interni ed esterni, non si ferma in questa conoscenza, e facendo soggetto delle sue considerazioni le cognizioni acquistate procede innanzi nella via del conoscere. Tutti siamo consapevoli che, conosciuta una cosa, non ci fermiamo qui; vogliam saperne di più: ritorniamo su quella cognizione, l'illustriamo, l'esplichiamo e indi si perfeziona il nostro conoscimento. Tal modo di operare dell' intendimento dicesi *riflessione*, parola presa da' corpi elastici che, trovando in altri corpi opposizione a' lor moti, ritornano in certa guisa sopra sè stessi, e rifanno, respinti da quelli, la via già fatta. Chi riflette infatti torna col pensiero sopra le cose conosciute, ripensa cioè il proprio pensiero. La riflessione pertanto è il *ripiegamento del pensiero sopra sè stesso, ossia sopra gli atti*

interiori e sopra gli oggetti di quegli atti. Due sono però gli ordini delle cose sulle quali può cadere tal ripiegamento, e benchè non si possa ripensare una operazione interiore senza illustrare anche l'oggetto di lei, nè riflettere su questo senza prender notizia più perfetta di quella, nondimeno è necessario distinguerli accuratamente. Così io posso affisare tutto il mio pensiero nell'idea di triangolo e rilevarne colla riflessione le proprietà, non badando all'atto con cui faccio tale operazione, e posso invece prendere ad oggetto della mia considerazione l'atto stesso interiore già conosciuto per antecedente percezione. Quando la riflessione cade sulla notizia de' fatti interiori, o coscienza naturale, genera quella cognizione più perfetta di noi che dicemmo altrove *coscienza riflessa.* (Cap. 4, § 2.) Allora dicemmo altresì che questa specie di coscienza non si ottiene da noi se non con un certo sforzo interiore, con un atto determinato della nostra volontà, e qui cade perciò di notare come ogni maniera di riflessione sia sottoposta alla volontà, che la muove più o meno intensamente, e in data maniera. Questo è un fatto testimoniatoci dalla nostra coscienza con pari evidenza del potere stesso che abbiamo di riflettere. A nostro talento possiamo volgere l'attenzione nostra sopr' un oggetto a preferenza d'un altro, fermarvela a nostro piacere più o meno, contentarci d'una prima riflessione, oppure prolungare il lavoro riflessivo della nostra intelligenza.

Vuolsi avvertire che l'*attenzione* si prende in senso generale per l'intensità degli atti intellettivi d'ogni qualità, come, ad esempio, della stessa percezione; ma in senso più determinato l'attenzione si è identica alla riflessione, col divario che la riflessione significa ripiegamento del pensiero sopra sè o sugli oggetti suoi, l'attenzione poi ne significa l'intensità maggiore o minore. L'attenzione si oppone alla *distrazione;* con cui vogliamo significare un movimento vago dello spirito che passa da un oggetto ad un altro senza considerarne veruno. Errerebbe adunque chi reputasse l'attenzione un fatto di natura particolare e distinto dagli altri fatti della intelligenza.

§ 2. — Se l'uomo non avesse la virtù di riflettere sopra le cognizioni acquistate, queste non gli servirebbero a nulla, e rimarrebbero come tesoro nascosto. Egli sarebbe ristretto alle percezioni e alle idee delle cose, nè sarebbe capace d'avanzare d'un passo nella via del perfezionamento intellettuale e morale. La riflessione invece lo mena di conoscenza in conoscenza nuova, da conoscenze imperfette a conoscenze via più perfette, perchè allo stesso modo che lo spirito può riflettere sulle cognizioni avute dalla percezione, può riflettere sulle proprie riflessioni all'indefinito. Quale c. quanta la fecondità della riflessione, può scorgersi dalle operazioni che si fanno sui numeri. Se noi avessimo in mente le idee de' vari numeri soltanto, ben poco sapremmo, quantunque pur queste idee non le avremmo se non le avessimo rilevate colla riflessione: riflettendo però su questi numeri, perveniamo ad avvisare molte proprietà e relazioni loro, talchè ne formiamo un ordinamento di conoscenze, il qual è la scienza dei numeri. Ogni scienza, piuttosto, è il resultamento di attenta e profonda riflessione sulle cose, e ogni perfezionamento nella scienza, e indi nell'arte umana, deriva da nuove e più attente riflessioni sulle conoscenze e sull'opere. Ma la riflessione, ripetiamo, bisogna che sia attenta, perchè tanto è più feconda di sapere un'operazione intellettuale, quant'ella è più diligente e intensa. Diceva il Buffon: «il genio non è che una lunga pazienza» e il Newton, a chi gli domandava com'ei fosse giunto alla teorica della gravitazione universale, narrasi rispondesse: «col pensarci di continuo.» Se non che, niuna condizione sendo efficace senza una virtù efficiente, l'attenzione poco varrebbe senza l'ingegno, e a questo soggetto ben diceva il Cousin «attende chi vuole, comprende chi può.» Tuttavia, il poco ingegno e l'attenzione molta, fan molto; il molto ingegno e l'attenzione poca, fan poco; grandezza d'ingegno e d'attenzione fa cose grandi.

Tali premesse ci porgono l'opportunità di notare che i gradi diversi della riflessione non sono costituiti solamente

dal numero delle riflessioni che l'esperienza ci mostra potersi recare sopra una medesima cosa. Non basta il numero degli atti riflessi a costituire un grado maggiore di riflessione, e quindi a produrre conoscenze nuove e più perfette; bensì è grado maggiore quando per l'attenzione nuova si rilevano nuovi aspetti e attinenze della cosa medesima e quindi anche cose nuove. Indi preparasi materia di nuove riflessioni, e per virtù loro succede il perfezionamento delle scienze e delle arti.

§ 3. — Dalle due specie de' fatti già esaminati, cioè l'idea e la percezione, distingueremo pertanto i fatti intellettuali appartenenti alla riflessione, per una qualità che li diversifica grandemente; vale a dire, i fatti già esaminati avvengono per immediata direzione dello spirito agli oggetti loro, indipendentemente dalla volontà o per opera della natura, il che esprimiamo dicendo esser *diretti, spontanei, naturali*; laddove quelli che esamineremo sono *volontari* e *riflessi*.

Il primo fatto di riflessione da esaminare si è il giudizio, dacch'esso sia (come vedremo in progresso) il più rilevato e il più importante, mettendovi capo tutte l'altre operazioni riflessive, alcune che lo preparano e altre che ne movono. Avendo in mente due idee, ad esempio, l'idea di diametro e l'idea di raggio, noi possiamo tornare col pensiero sovr'esse, e considerandole nell'attinenza loro, scorger tosto che il raggio è la metà del diametro. In questo modo abbiamo fatto un' operazione riflessiva che si chiama *giudizio*. Son giudizi anche le seguenti verità: *Dio è buono, la neve è fredda, il mondo non è infinito, il senso è privo di conoscenza*, e simili. È chiaro che in questo fatto si determina se passi o non passi relazione fra una cosa e un'altra; negli addotti esempi, fra *Dio* e *bontà*, fra *mondo* e *infinitudine*, fra *neve* e *freddo*, fra *senso* e *conoscenza*. E poichè tal relazione si esprime coll'affermare o col negare, possiamo definire il giudizio: quel fatto dell'intendimento con cui si afferma o si nega una cosa d'un'altra. Ciò di che nel giudizio si afferma o si nega un'altra cosa dicesi *subietto* del giu-

dizio (*Dio, mondo, neve, senso*); ciò che del soggetto si afferma o si nega dicesi *predicato* o *attributo* (*buono, freddo, infinito, cognizione*); finalmente l'atto con cui si afferma e si nega dicesi *copula*. Il soggetto e il predicato poi diconsi *materia* del giudizio, e l'atto con cui si afferma o si nega chiamasi *forma*, perchè in esso consiste il proprio del giudizio, ossia ciò che produce una nuova cognizione, maggiore del solo concepire separatamente le idee del soggetto e del predicato. Quest'atto di affermazione e di negazione si compie col verbo *interiore* dell'*essere*, il quale implicitamente od esplicitamente deve rinvenirsi in ogni giudizio espresso. Così il giudizio, « l'acqua cade » può esser posto in forma esplicita, come « l'acqua è cadente. » Gli elementi del giudizio, cioè soggetto, predicato e copula, considerati in sè stessi, come un giudizio non pronunciato ma possibile ad essere internamente pronunciato, costituiscono il giudizio *possibile* o *ideale*, che può sempre porsi in forma di quesito, come il seguente: si devon frenare le passioni? Acciocchè poi costituiscano un giudizio *reale*, si richiede dalla parte dell'intelligenza l'*assenso*, che è l'atto con cui essa consente volontariamente al giudizio possibile, e acquista *persuasione* della verità del giudizio.

§ 4. — Il giudizio, di che parliamo, va distinto dal giudizio della percezione, di che abbiam discorso nel Capitolo antecedente; poichè quello di percezione si è *naturale, involontario, diretto*; questo è *riflesso, comparativo* e *volontario*; quello cade sulla realtà delle cose sperimentate, ed è sempre lo stesso in ogni caso; questo varia secondo la varietà degli oggetti che gli servono di materia; quello precede questo, e però dicesi *primitivo*, laddove il giudizio comparativo dicesi anche *secondario*. Dopo aver veduto che il giudizio riflesso cade sopr' oggetti prima conosciuti per determinare se questi convengano o sconvengano fra loro, dee avvertirsi che il soggetto e il predicato non sono, come *tali*, conosciuti prima del giudizio, ma tali si rendono mercè il giudizio stesso; talchè il giudizio potrebbe anche definirsi: quel fatto

per cui due idee si rendono respettivamente soggetto e predicato.

§ 5. — L'effetto di ogni giudizio si è o d'illustrare un oggetto conosciuto cavando dal soggetto l'idea dell'attributo, nel qual caso il giudizio dicesi *analitico* o *esplicativo,* come: « Il circolo è rotondo — Il corpo è esteso; » oppure di affermare qualche cosa più di ciò che è contenuto nel soggetto, e dicesi allora giudizio *sintetico* e *amplificativo,* come « Pietro è figlio di Carlo — Francesco è dotto. » Il giudizio primitivo è sintetico perchè o si conosce l'esistenza d'una cosa sentita, o coll'esperienza s'aggiunge le sue qualità; come la neve, conosciuta bianca in una prima percezione, in altra percezione la conosciamo fredda, e diciamo: la neve è fredda. I giudizi riflessi son tutti analitici, ma con questo divario: alcuni traggono dall'idea del soggetto una qualità che si vede necessariamente contenuta in esso, come l'uguaglianza dei raggi d'un circolo, per cui diciamo: i raggi del cerchio son tutti eguali: altri giudizi riflessi cadono sulla percezione, traendo dall'idea del soggetto l'idea dell'attributo che non si vede necessariamente appartenergli, come avuta per la percezione l'idea della neve con le qualità sue, riflettendoci su, diciamo: la neve è bianca, o, la neve è fredda. Tali qualità si contenevano ormai nell'idea di neve, sicchè questi giudizi sono analitici, ma esse potevano non appartenerle, nè dell'appartenerle si vede necessità dalla mente.

§ 6. — Ogni giudizio ci dà una conoscenza. Ora, noi abbiamo molte conoscenze certe: sappiamo certamente che esiste il nostro pensiero e la nostra volontà, che un corpo non sostenuto cade a terra, che Dio dev'essere giusto e provvidente, che tre unito a due è uguale a quattro unito ad uno, che la virtù vuole il premio suo, che lo zucchero è dolce, che tutti i raggi del cerchio sono uguali, e così via. Esaminando gli esempi recati non riesce difficile riconoscere che alcuni di quei giudizi gli abbiamo formati, poichè l'esperienza ci mostrò che il predicato conviene o sconviene al soggetto, senza che tal conve-

nienza o sconvenienza l'abbiamo concepita necessaria, e senz'aver conosciuto l'impossibilità dell'opposto: altri per contrario gli abbiam formati scorgendo nelle idee del predicato e del soggetto la necessità della lor convenienza o sconvenienza, e concependo così l'assoluta impossibilità dell'opposto, indipendentemente dalla esperienza. Infatti ho giudicato che un corpo non sostenuto cade a terra perchè l'esperienza me lo mostra, non mica perchè intenda che ciò sia per necessità, o che sia impossibile l'opposto; al contrario, che tutti i raggi del cerchio sieno uguali io giudico senza bisogno di fare un cerchio reale, o di misurare le linee rette tirate dalla circonferenza al centro, ma solo perchè vedo necessaria convenienza fra il predicato e il soggetto del giudizio, e reputo impossibile l'opposto. Alcuni giudizi adunque si fondano sulla esperienza, e diconsi *empirici, sperimentali, a posteriori*, altri si formano indipendentemente dalla esperienza, e diconsi *puri, razionali, a priori*. Quelli diconsi anche *contingenti*, perchè contingente dicesi ciò che può essere e non essere senza contradizione; questi diconsi anche *necessari*, perchè necessario significa ciò che non può non essere. Noi sappiamo con certezza che il calore dilata i corpi, che la carne nutrisce, che lo zucchero è dolce, che l'uomo ha la riflessione, che il senso porge la materia delle cognizioni, ma non vediamo che ciò sia necessariamente in modo che il contrario repugni; invece che due linee rette non s'incontrino mai, che la virtù meriti premio, che tre unito a tre sia uguale a sei, che Dio sia giusto, noi giudichiamo essere necessariamente, in tal guisa che repugni al pensiero il suo opposto. Possiamo adunque dividere i nostri giudizi e quindi le nostre cognizioni in *pure* o *necessarie* e in *sperimentali* o *contingenti*.

Vuolsi avvertire però che i giudizi puri e necessari non occorre siano formati da idee pure; basta che nel concetto d'una cosa si trovi necessariamente la relazione con altra cosa, sieno di qualunque specie le idee. Ad esempio, l'idea di corpo è sperimentale, ma è necessario questo giudizio: il corpo è esteso — perchè nel con-

cetto di corpo c'è contenuta di necessità l'estensione. Così dal concetto d'inerzia (in senso fisico) si trae la necessità d'un impulso per far passare un corpo dalla quiete al moto, o da un dato moto ad altro moto diverso. Però questo giudizio: « ogni corpo persevera nello stato di quiete finchè qualche *cagione* non lo spinge al moto » è necessario. Quest'altro invece « ogni corpo persevera nello stato di quiete finchè *altro corpo* non operi sovr'esso » è contingente, dacchè l'esperienza sola ci mostri tal cosa, e non ripugni a pensare che una forza diversa dai corpi possa muovere i corpi, e anzi n'abbiamo la prova nel moto che imprime al corpo la volontà. Quindi nell'ordine delle cognizioni necessarie si danno quelle rivestite di necessità *assoluta*, come: « Dio è perfetto. — La parte è minore del tutto; » e quelle rivestite di necessità *relativa*, cioè dipendenti da una condizione, come: « dato che sieno i corpi, questi sono estesi necessariamente. »

Dopo l'illustre filosofo alemanno Emanuele Kant, si è fatta la questione se tutt'i giudizi *a priori* sieno analitici, e i sintetici tutti sperimentali. Dove, mentre tutti ammettono che gli sperimentali, in quanto son di percezione, riescono sintetici; quanto ai giudizi *a priori* diversificano nell'opinare. Alcuni, come il Galluppi e il Rosmini, vogliono analitici tutt'i giudizi *a priori;* altri, come il Kant e il Gioberti, ammettono alcuni giudizi puri sintetici e altri analitici. Risolvere tal problema non è studio elementare; bastandoci porre come certo e consentito che molti giudizi *a priori* sono analitici, quando l'attributo è già chiuso nel soggetto, come: « tutto ciò che è esteso è divisibile — il diametro è il doppio del raggio — l'infinito è perfetto » e simili. Esempio di giudizio *a priori* creduto sintetico da molti, sarebbe: « tuttociò che comincia ad essere (effetto) suppone qualche cosa che lo fa essere (causa). » Vuolsi avvertire peraltro che, ammesso questi e somiglianti giudizi puri sien sintetici, la loro necessità non manca, imperocchè questa derivi dalla necessità di relazione che la mente scorge tra un concetto e un altro, come tra il cominciare ad essere e ciò che lo fa cominciare.

Inoltre, dato che certi giudizi puri sien sintetici, questo avverrebbe per una immediata e diretta cognizione de' concetti loro, e di loro attinenza; ma, riflessamente poi, son giudizi analitici; perchè la riflessione trova già i concetti uniti fra loro. Per esempio; formata l' affermazione che un cominciamento d'essere suppone ciò che fa essere, quello si concepisce allora com' effetto, e questo come causa, e nel concetto di causa è il concetto d' effetto e viceversa. Talchè pare non disputabile, che ogni giudizio riflesso è analitico.

Da tutto ciò che abbiam detto s' inferiscono alcune leggi dei giudizi contingenti e necessari, le quali possiamo assumere a regola per distinguere gli uni dagli altri ne'casi particolari: 1° Un giudizio che afferma una cosa di un' altra è contingente, quando, tolto il predicato, non si annulla l' idea del soggetto; così dicendo « la neve è fredda » non s' annulla il soggetto *neve*, negando il predicato *fredda;* 2° un giudizio che afferma una cosa d'un'altra è necessario, se tolto il predicato, s' annulla l'idea del soggetto: nel giudizio « Dio è eterno » se nego di Dio l' eternità, lo annullo; 3° un giudizio che nega una cosa d' un'altra è contingente, se affermato il predicato non s' annulla l'idea del soggetto; 4° è necessario, se si annulla.

§ 7. — Se un giudizio ha certa generalità o universalità, talchè da esso possano derivare altri giudizi particolari, chiamasi *principio;* e quindi abbiamo dei principj puri e dei principj sperimentali. È puro questo principio: « due cose uguali a una terza sono uguali fra loro; » è sperimentale il seguente: « l'àbitudine ottunde la sensitività. » I principj conosciuti dalla ragione posson offrirsi in forma universale ed esplicita, oppure in forma concreta, particolare ed implicita nei fatti stessi più ovvi, nei discorsi più comuni. Quando io giudico che due merci di diversa natura valgono lo stesso, perchè osservo che con una data moneta si compra tanto l'una quanto l'altra, faccio uso, senza saperlo, del principio sovraenunciato, cioè: « sono uguali due cose uguali a una terza. » Se io credo

all'esistenza di Roma sulla fede di tutti gli uomini, ammetto in pratica il principio, non poter tutti gli uomini accordarsi nell'ingannarmi. Questo principio ne inchiude due altri più generali, gli uomini non operare senza motivi, e non poter tutti gli uomini aver lo stesso motivo per ingannarmi. Questi poi suppongono quest'altro, che un ente non può essere allo stesso tempo ragionevole e non ragionevole. Questo ne suppone similmente un altro superiore, non potere una cosa essere e non essere allo stesso tempo. Anche, se io sento chiamarmi e volgo la mia faccia verso la voce che mi chiama, ammetto, senz'accorgermene, che ogni effetto ha la sua causa. Ora se i principj sperimentali apparisce dover essere preparati dai giudizi particolari fatti nelle cose sperimentate; i principj puri per converso non possono nascere in quel modo, perchè sono indipendenti dall'esperienza, quand'anche le loro idee vengano da essa, come notammo al § 6, e quindi concluderemo che l'esperienza è sola occasione ad usarne; come i concetti puri se accompagnano l'esperienza, non vengono però dalla esperienza. Per questa condizione del pensiero l'uomo conosce dapprima i principj puri in modo implicito, e poi colla riflessione li separa dai fatti ai quali gli avea applicati e li concepisce distintamente, esplicitamente e in tutta la loro universalità.

§ 8. — Considerando però i principj puri, facile ci accorgiamo che l'uno contiene l'altro, uno cioè è superiore all'altro, talchè avvertiamo un ordine di dipendenza, la quale importa che fra questi principj puri ce ne siano alcuni che tengono il primato su tutti gli altri. Son questi gli assiomi o *primi principj* della ragione, *naturali* ad essa, perchè contenuti in ogni conoscenza umana; e si chiamano principj d'*identità* e di *contradizione*. Il principio d'identità si formula così: *ciò che è è;* e il principio di contradizione così: *ciò che è non può non essere;* e in modo più determinato: « non può una cosa essere e non essere nello stesso tempo, nello stesso aspetto e rispetto. « Si scorge con la più facile osservazione che essi derivano dall'idea dell'essere, concetto universalissimo ed

evidentissimo; e infatti nel principio d'identità si afferma solamente l'essere dell'essere, e in quello di contraddizione si nega il nulla dell'essere. Quindi il principio di contraddizione è lo stesso principio d'identità posto in forma negativa, l'essere opposto al nulla o che esclude il non essere. Questo medesimo principio se mostra che fra l'essere e il non essere non c'è nulla di mezzo, si chiama principio dell'*escluso mezzo*, e si formula così: «ogni cosa o è o non è;» vale a dire, non si può affermare e insieme negare la stessa cosa.

Tutti gli altri principj puri sì speculativi e sì morali come questi: «ogni effetto ha la sua causa; il tutto è maggiore delle parti; il merito vuol ricompensa; il demerito gastigo,» e simili, non derivano dall'idea dell'essere indefinita, ma da qualche sua ideale determinazione, come nel principio «ogni effetto ha la sua causa» l'idee di effetto e di causa sono l'idea d'entità determinata nelle idee di ciò che comincia e di ciò che dà cominciamento. Tutti però questi principj dipendono dai notati d'identità e di contraddizione, e con questi si possono verificare, perchè quel d'identità mostra necessario, dato un concetto affermare l'altro, e quello di contraddizione mostra l'assurdo del negarlo. Prendiamo dei giudizi matematici puri. Se dico che due cose uguali a una terza sono uguali fra loro, lo dico pel principio d'identità, perchè riscontro lo stesso essere in tutte tre le cose di cui si tratta, per quel tanto pel quale le confronto; e quindi pel principio di contraddizione affermo che se una di esse è uguale a una terza e un'altra no, non sono uguali fra loro, perchè mentre ho affermato uguaglianza fra la prima e la terza la negherei allo stesso tempo, se affermassi che sono uguali perchè la terza non è uguale alla seconda. Facciansi le stesse considerazioni sui giudizi seguenti: «quattro unito a due è uguale a tre unito a tre; cinque unito a tre è maggiore di tre unito a tre; il diametro è il doppio del raggio; il triangolo, avendo gli angoli uguali a due retti, non può avere più d'un angolo ottuso,» e innumerevoli somiglianti.

Nè solo dai principj supremi dipendono i principj puri sì metafisici o sì matematici; ma bensì tutti i giudizi sperimentali. Quando s'afferma la esistenza d'ogni fatto interno o esterno sperimentato, si fa uso del principio d'identità; e ne facciamo uso, se affermiamo d'un oggetto una qualità sperimentata. Se poi da più giudizi particolari d'esperienza sorgiamo ad un giudizio generale empirico, facciamo uso parimente del principio d'identità perchè sono identiche le cose che si raccolgono in un principio generale. Insomma, nel giudicare, il pensiero dell'uomo è governato dalla nòrma di quei giudizi supremi, quantunque non s'accorga di giudicare con quella norma, sì però osservando i discorsi degli uomini possiamo trovarceli inchiusi. La qual cosa è ammirabile perchè mostra l'ordine stupendo che governa la ragione dell'uomo. Quei principj supremi, guardati astrattamente, sono così evidenti che certuni potrebbero crederli di poca o nessuna utilità; ma invece se guardiamo alle varie operazioni della ragione, e pur dei fanciulli, vedremo che implicitamente vi sono contenuti e dan lume ad ogni giudizio, e quindi ad ogni ragionamento, come in progresso sarà mostrato. Essi, scrive il Leibniz nei *Nuovi Saggi* « entrano nei nostri pensieri, di cui formano l'anima e il nesso. Essi sono necessari a loro come i muscoli e i tendini son necessari per camminare, quantunque non ce ne avvediamo. Lo spirito si fonda ogn'istante su questi principj, ma non giunge così facilmente a disbrigarli e a rappresentarseli distintamente; imperocchè tal cosa dimandi grande attenzione a ciò che esso fa, della quale non son capaci la più gran parte degli uomini poco assuefatti a meditare. »

§ 9. — Fra' giudizi puri speculativi gioverà considerare particolarmente i principj di *causa* e di *sostanza*, dei quali si fa uso grande in filosofia e nelle scienze fisiche.

Il principio di causa s'enuncia così: ciò che comincia ad essere richiede qualche cosa che gli dia cominciamento. Ciò che dà il cominciamento dicesi *causa*, e ciò che comincia ad esistere dicesi *effetto*; e però comunemente

questo principio s'enuncia in questo modo: ogni effetto suppone la causa.

La relazione fra ciò che viene all'esistenza e ciò che gli dà l'esistenza è sì necessaria ed evidente, che a por quello senza questo, si afferma e si nega l'essere allo stesso tempo; onde tal principio dipende dai principj d'identità e di contradizione. Questa necessità apparisce luminosamente al pensiero di tutti gli uomini, e però nella stessa parola *effetto* (*factus e*) è notata la sua dipendenza necessaria da qualche cos' altro. L'effetto è un *divenire*, ma nel vocabolo *divenire* già è contenuta la relazione, *venire da*. Fra il nulla e l'essere avvi contraddizione assoluta, e però dal nulla nulla si fa o *diviene*. La causa che dà l'esistenza a ciò che non esisteva chiamasi *efficiente*, e può essere di molte maniere, *prima* o *seconda*; quella, assoluta e *creatrice*; questa, relativa e solamente *modificatrice*; poi, *razionale* o *irrazionale*, *necessaria* o *libera*, *prossima* o *remota*, *fisica* o *morale*. Altre cause s'annoverano distinte dalla efficiente, perchè, se non producono l'effetto, cooperano bensì alla produzione di esso, talchè, mancando esse, la causa efficiente non opererebbe. Tali sono la causa *occasionale*, la *materiale*, la *strumentale*, l'*esemplare*, la *finale*, la *condizionale*. Ad esempio, l'artefice si è cagione efficiente della statua, ma non opererebbe se non avesse in mente il disegno della statua, e che gli serve di modello, se non avesse una materia da lavorare, uno scalpello con cui lavorare, un motivo per far la statua, e somiglianti. Così la causa efficiente della pianta è il seme, ma ha bisogno di opportune condizioni, sicchè gettata nell'arena non germina.

Dal principio d'identità e di contradizione dipende parimente il principio di sostanza, *ogni qualità suppone una sostanza a cui sia inerente*. Sostanza dicesi «tutto ciò che ha un'esistenza sua propria» oppure «ciò che la mente concepisce d'un ente senza bisogno di ricorrere ad altro per formarsene concetto;» e può essere *spirituale* e *corporea*. La qualità è «una entità che non si può concepire fuorchè in altra entità in cui sussiste.»

Così la viola è una sostanza, il suo colore e il suo odore sono qualità. La qualità poi può essere *essenziale*, vale a dire, tale che la sostanza non può andarne priva senz'essere distrutta, come la estensione nei corpi, la ragionevolezza nell'uomo; altre sono *accidentali*, come un dato colore, un dato sapore, una particolare qualità dell'animo, delle quali può andar priva la sostanza senz'esser distrutta.

§ 10. — Veduto come i giudizi si distinguano in relazione con l'intelletto nostro, e sien diretti e riflessi, sintetici e analitici, sperimentali e puri, supremi e secondari, vediamo com'essi debban distinguersi ancora, 1° considerati in sè stessi, 2° comparati fra loro.

Esaminando un giudizio in sè si può considerare 1° la *quantità*, o estensione del soggetto: 2° la *qualità* della forma sua; 3° la *relazione* dell'attributo col soggetto; 4° la *modalità* o maniera con cui si concepisce l'esistenza dell'oggetto del giudizio. Ciascuno di questi aspetti e rispetti dà luogo a differenti divisioni del giudizio.

Giusta la quantità o estensione del soggetto, il giudizio si distingue in *universale, particolare* e *singolare*, secondochè il suo soggetto è una nozione universale, particolare o singolare. Esempio di tutti tre i modi: «La luna è opaca; Alcuni uomini sono dotti; Tutti gli uomini sono mortali.» I giudizi singolari si considerarono nel valore uguali agli universali, dacchè la nozione del soggetto è allora universale, in questo senso che non avvi fuorchè quel soggetto su cui cade quel giudizio, come la luna.

Rispetto alla qualità della forma, i giudizi sono o *affermativi* o *negativi* «l'uomo è ragionevole; la pianta non è sensitiva» secondo che l'attributo è affermato o negato del soggetto.

Quanto alla relazione del giudizio, può l'attributo esser concepito come avente col soggetto una relazione o di *appartenenza*, o di *conseguenza*, o di *alternazione*; e indi tre specie di giudizio, *categorico, ipotetico, disgiuntivo.* Categorico o assoluto chiamasi quel giudizio in cui positivamente s'afferma che il tale attributo appartiene o non appartiene a un dato soggetto, come «lo spirito è

immortale; gli animali non hanno ragione.» Il giudizio che afferma o nega con una condizione determinata dicesi ipotetico o condizionale, come questo: « l'uomo, se non obbedisce alle passioni, è veramente libero.» Nella materia di questo giudizio si distinguono due membri, uno detto *antecedente* e che inchiude la condizione, e l'altro detto *conseguente* e che mostra ciò che s'inferisce dall'antecedente. Il giudizio ipotetico è vero se è vera la cosa affermata o negata con la notata condizione, ossia se passa connessione fra l'antecedente e il conseguente, ancorchè ciascuno di tali membri, preso separatamente, sia falso. Può esserci dunque verità *formale* e falsità *materiale* e viceversa; ad esempio: sarebbe vero formalmente, quantunque falso materialmente, il seguente giudizio: « se il due è la metà del sei, il quattro è la metà del dodici.» Disgiuntivo è il giudizio contenente più attributi che si escludono mutuamente, e uno dei quali è affermato del soggetto, senza determinar quale, come: « i corpi sono organici od inorganici.» Esso è completamente o incompletamente disgiuntivo secondo che sono o non sono enumerati tutti gli attributi che potrebbero convenire al soggetto. Quando il giudizio enumera più attributi opposti dichiarando non appartenere essi simultaneamente allo stesso soggetto come « l'uomo non è buono e cattivo allo stesso tempo » si chiama *copulativonegativo,* ed è il giudizio medesimo disgiuntivo enunciato in forma negativa.

Quanto alla modalità del giudizio, la relazione fra il soggetto e il predicato a determinare l'esistenza dell'oggetto, può concepirsi o come *possibile,* o come *reale,* o come *necessaria;* e nel primo caso il giudizio è *problematico,* nel secondo *assertorio,* nel terzo *apodittico.* Esempi: « Può darsi che la luna sia abitata; La luna è più piccola della terra; Dio non può volere il male.» I giudizi assertori equivalgono ai giudizi sperimentali e contingenti, gli apodittici ai giudizi puri e necessari.

§ 11. — Venendo a considerare i giudizi in relazione fra loro, scuopriamo facilmente che essi sono o *simili* o *diversi* e in parte simili in parte diversi. Due giudizi

simili, che cioè sono identici nella sostanza ma diversi nella forma estrinseca, diconsi *equivalenti* o *equipollenti*, come questi: « Dio è giusto; L'ente infinito è giusto. »

I giudizi diversi sono od *opposti* o *disparati* o *subalterni*. Chiamansi opposti due giudizi, uno dei quali inchiude la negazione dell'altro, e si distinguono in *contradittòri*, se un d'essi non fa che escludere l'altro, come: « Pietro è buono; Pietro non è buono; » e *contrari*, se uno, oltre escluder l'altro, afferma qualcosa di più, come: « Tutti gli uomini sono dotti; Nessun uomo è dotto. » I giudizi opposti, contradittòri o contrari, non possono esser veri ambedue, ma se dei contradittòri uno è certamente vero, ambedue i contrari possono essere falsi. Ai contrari s'aggiungono i *subcontrari*, che sono giudizi particolari differenti nella qualità, come: « qualche uomo è virtuoso; qualche uomo non è virtuoso; » e possono essere ambedue veri, non però falsi ambedue.

Giudizi disparati son quelli, uno dei quali nè contiene nè esclude l'altro, come: « la materia è inerte; la materia è creata. » Due giudizi poi contenuti l'uno nell'altro, l'uno cioè universale e l'altro particolare, come questi: « ogni uomo è virtuoso; qualche uomo è virtuoso; » diconsi subalterni o subordinati e possono essere entrambi veri o falsi e l'uno vero e l'altro falso.

Finalmente giudizi che partecipano dei simili e dei diversi, sono *conversi* ne' quali cioè avviene che il soggetto del primo diventi attributo del secondo, e l'attributo del primo soggetto del secondo. Il primo di essi chiamasi giudizio *convertibile*, il secondo *converso*, ad esempio: « l'uomo è un essere ragionevole; l'essere ragionevole è uomo. » Giova qui notare le leggi della conversione dei giudizi: 1° un giudizio negativo universale può essere convertito in altro giudizio parimente negativo universale, come: « nessun uomo è sfornito di ragione; ogni ente privo di ragione non è uomo; » 2° un giudizio affermativo universale si può convertire solamente in altro particolare affermativo: « Tutti gli animali bruti sono sensitivi; Alcuni enti sensitivi sono animali bruti; » 3° un giudizio affermativo

particolare può essere convertito in altro giudizio affermativo particolare, come: « alcuni uomini son giusti; alcuni giusti sono uomini. » A questi modi di convertire si aggiunse quello per *contrapposizione* che si fa prendendo per soggetto del giudizio converso la nozione contraddittoria al predicato del giudizio convertibile, e mutando la forma del giudizio, ad esempio: « tutti gli uomini sono ragionevoli, gli esseri non ragionevoli non sono uomini; ogni circolo è rotondo, ciò che non è rotondo non è circolo. »

§ 12. — Le distinzioni notate non sono senza utilità nè si credano vane o scolastiche sottigliezze. Distinguere è necessario sempre a render chiare le cose, e ciò si trova in ogni scienza; nè, ad esempio, ci meravigliamo in Botanica del distinguere per tante classi le piante, o in Zoologia gli animali. Però Dante:

> « Che quegli tra li stolti è bene abbasso,
> Che senza distinzione afferma o nega
> Così nell' un come nell' altro passo. »
> (*Parad.*, XIII.)

Nel caso nostro l' importanza della distinzione è direttamente pratica, perchè distinguere i giudizi vale conoscere le leggi per ben giudicare; la quale utilità vedremo meglio nei Capitoli seguenti, quando applicheremo queste distinzioni alle operazioni più elevate dell' intendimento. Così la utilità delle matematiche non si vede se non quando si applichi ad altra scienza, cioè alla fisica e per questa alle arti manuali.

CAPITOLO DECIMOSETTIMO.

DELL' ASTRAZIONE, DELLE IDEE GENERALI, DELLA DEFINIZIONE E DELLA DIVISIONE.

SOMMARIO. — § 1. Perchè si passi all' argomento di questo Capitolo. — Dell' astrazione riflessa e delle idee astratte. — § 2. Differenze fra l' astrazione spontanea e l' astrazione riflessa. — § 3. Modo e proprietà d' una cosa. — Individuo, specie e generi. — § 4. Comprensione ed

estensione delle idee. — § 5. Leggi di natura. Fondamento reale de' concetti astratti. — § 6. Quanto l' astrazione sia necessaria al pensiero umano e alla scienza. — § 7. Per astrarre occorrono segni sensibili. — § 8. Leggi del giudizio riflesso quanto alla comprensione e alla estensione delle idee. — Legge, quanto al paragone. — § 9. Natura della definizione e sue leggi. — § 10. Natura della divisione e sue leggi.

§ 1. — Tale adunque, come l' abbiamo esaminato innanzi, è il giudizio riflesso. Ma questo si esaminava nell' atto suo compiuto, già formato e quale più immediatamente si porge alla nostra osservazione interiore; sicchè noi, come il buon metodo vuole, passeremo più addentro, nel più intimo di sua natura. In che modo? Esaminando una operazione mentale, che prepara le idee al giudizio riflesso, cioè l' astrazione. Ma, esaminato ciò, si scopre due più principali e più importanti risultamenti del giudizio riflesso; cioè la determinazione dell' idee o de' lor obietti, quasi disegno intellettuale, o definizione, e il distinguer l' idea o l' obietto suo ne' loro principali aspetti e nelle lor parti, quasi disegno bene scompartito in mente, o divisione. Di ciò adunque vuolsi trattare.

Nella grande varietà di nostre idee ne osserviamo innumerevoli che non rappresentano interamente un oggetto, ma piuttosto una parte di quest' oggetto, o una parte di tutti gli oggetti simili. Esaminando i discorsi degli uomini, e aprendo solamente un vocabolario, rimarremo certi di ciò che affermiamo. Le parole *rosso, bianco, fiore, pianta, animale, potenza, giustizia, danno, utilità, umanità, animalità, sensazione,* e innumerevoli somiglianti, qual ente reale significano? Il rosso è una qualità che può appartenere a molti corpi, e in natura non c' è separata da essi; il *fiore,* l' *animale,* non sono in natura, ma c' è il *dato fiore,* il *dato animale;* la *sensazione* poi alla quale può revocarsi ogni fatto passivo del senso, può esser di molte maniere e la troviamo in realtà sempre singolare. Come nacquero esse in noi queste idee? Ecco il fatto che avviene entro di noi molto frequentemente, e che vogliamo indagare.

Quando un oggetto è stato percepito, può la mente fissare l' attenzione sua sopra una parte della nozione

di tal oggetto e in essa rimanere, non badando alle altre parti: e in tal maniera si forma una idea che dall'atto astrattivo dicesi *astratta.* Se, per esempio, percepita una rosa e avutane l'idea, mi fermo a considerare il suo colore, acquisto l'idea di *color di rosa;* se ponendo a raffronto più rose singolari mi fermo a considerare ciò che hanno di comune l'organismo e la forma loro, il colore, l'odore e altre qualità, mi formo così l'idea astratta di rosa, che conviene a tutte le rose. Questo fatto della riflessione per cui l'intelligenza separa dall'oggetto del suo pensiero una o più proprietà da esso realmente inseparabili, dicesi *astrazione riflessa,* o astrazione propriamente detta. *Astrarre* infatti viene dal latino *abstrahere* che significa *togliere, separare:* separare dunque mentalmente ciò che è in sè inseparabile. L'astrazione rivolgendosi sull'essenza d'una cosa può assumere di lei, tanto le qualità e modi di essere accidentali, come dall'idea di prato astrarre l'idea di color verde, quanto le proprietà essenziali dell'oggetto, come per la totalità delle condizioni di tutt'i prati formare l'idea di prato. In ambedue i casi l'astrazione forma delle idee chiamate *generali,* perchè queste possono attribuirsi a molte cose nella stessa maniera. Alcune di queste idee sono bensì generali solamente in potenza, come l'idea dell'odor di rosa, venuto in mente dopo avere odorato una sola rosa, nel qual caso non sa la mente se quell'odore sia comune pur anco a molte rose; altre idee poi sono generali di fatto, come l'idea di rosa, di fiore, d'odore, d'animale, perchè suppongono un paragone già fatto fra più individui, e la riconosciuta comunanza di tali proprietà. L'astrarre però si chiama anche *generaleggiare.*

§ 2. — Va nondimeno distinta l'astrazione riflessa dall'astrazione spontanea (Cap. 15, § 5), e l'idea generale dall'idea universale (Cap. 14, § 5). Ogn'idea, dicemmo, è universale, anche l'idea d'un individuo dato, postochè la mente astragga spontanea dal giudizio della percezione intellettiva. Rendendo in tal guisa universale l'idea, non separa da essa fuorchè la realtà affermata con quel

giudizio, e conserva tutti quant' i modi d' essere della cosa percepita, tutte le proprietà di lei sì accidentali come essenziali. L' idea delle percezioni, resa universale dall' astrazione spontanea, si può chiamare *individuale* per opposto a idea *generale*, *concreta* per opposto ad *astratta*, ma dà origine all' astrazione riflessa. Si comprende però agevolmente la differenza fra il generaleggiare e l' universaleggiare: 1° l' universaleggiare si è un fatto *diretto*, perchè intellezione del concetto preciso e intero, che s' acquista nella percezione; il generaleggiare poi è fatto riflesso, perchè la riflessione tornando sopr' una cosa pensata, attende ad alcuni elementi di lei, e abbandona gli altri; 2° l' atto dell' universaleggiare è sempre lo stesso per tutte le idee; il generaleggiare invece varia, e produce in mente concetti più o meno generali, secondo il numero e la qualità degli elementi d' un concetto dalla mente considerati astraendo, più generali cioè se minore è il numero degli elementi, meno generali se il numero è maggiore.

§ 3. — In ogni concetto generale c' è sempre qualcosa d' indeterminato, e quant' esso più è generale, tanto più è indeterminato. Infatti se il concetto è d' una qualità accidentale si è indeterminato il soggetto a cui appartiene questa qualità: nel concetto del color rosso è indeterminato il corpo in cui e' si trova; e se il concetto rappresenta le condizioni essenziali d' una cosa, come la natura della rosa, restano indeterminate le qualità sue accidentali. Le determinazioni d' una cosa si chiamano anche *note* e *proprietà* sue, perchè ce la fanno distinguere dalle altre cose. Fra le note e proprietà d' una cosa (già avvertimmo altrove) ce ne ha di quelle che non possono mancare senza che si distrugga la nozione della cosa stessa e si chiamano *costanti* o *essenziali*, come la ragionevolezza nell' uomo, l' avere il triangolo gli angoli uguali a due retti; altre ce ne ha poi che possono da una cosa removersi col pensiero senza distruggere il concetto di quella cosa, e sono *variabili* o *accidentali*, come l' essere un triangolo con un angolo ottuso o con un angolo retto. Fra le note essenziali c' è tal dipendenza che da una derivano

le altre, è la prima da cui concepiamo derivare le altre dicesi *essenza* e le altre ad una strettamente connesse *attributi;* come dalla ragionevolezza dell'uomo procedono i suoi attributi di socialità e di religiosità, e dall'estensione de' corpi la loro divisibilità e impenetrabilità, e simili.

Ogni cosa ch'esista contiene in sè tutto ciò che è richiesto alla sua esistenza, tanto le proprietà essenziali quanto le accidentali, e la idea che abbiamo di quella è *determinata* e *singolare*, perchè rappresenta un individuo e lo rappresenta in modo che non possa tale idea riferirsi a un individuo diverso. Coll'astrazione la mente prescinde ora dalle proprietà essenziali ed ora da quelle accidentali d'un individuo, e forma però delle idee indeterminate o generali. Le idee generali distinguonsi allora in *specifiche* e *generiche,* dette ancora *specie* e *generi.* Idea specifica si è l'astratta dalla idea individuale, come l'idea d'*uomo* formata col prescindere per astrazione da ciò che è proprio di ciascun uomo; idea generica è la formata coll'abbandonare il proprio di ciascuna specie o assumere le qualità comuni a loro, come l'idea di *fiore* ricevuta dalle varie specie dei fiori: in altre parole, l'idea di ciò che hanno d'identico più individui costituisce la specie; l'idea di ciò che hanno d'identico più specie costituisce il genere. Ora continuando sui generi l'opera dell'astrazione, è chiaro che dovremo formarci delle idee sempre più indeterminate, ossia dei generi sempre più alti. *Supremo* genere sarebbe quello che non ne ha altri sopra di sè, *infimo* quello che sta immediatamente sopra la specie, generi *intermedi* quelli che stanno fra il supremo e l'infimo. Così cavallo è specie, animale si è genere, corpo organato è genere superiore, corpo è genere anco più alto, e più alto ancora il concetto di sostanza, oltre la quale si trova il concetto d'essere, che (dicemmo già) non può a rigore chiamarsi genere, rappresentando esso qualunqu' entità o simile o diversa, o sostanziale o accidentale; ma tal concetto è *universalissimo.* Questo è un modo di considerare l'or-

dine delle idee generali, fermato che la specie si riferisca solamente agl' individui. Che se la specie si considera solamente in relazione al genere, cioè come ad esso sottoposta, allora i diversi concetti rappresentativi di classi chiamiamo specie rispetto a un' idea generale superiore, generi rispetto ad una inferiore; il perchè un concetto medesimo può essere specie o genere secondo che si riferisce a un concetto superiore o ad un concetto inferiore. Così il *triangolo* è una *specie* di poligono, ed è genere rispetto alle varie specie di triangoli *equiangoli, isosceli* ec. Parimente il *poligono* che per rispetto al triangolo è *genere*, è una *specie di figura piana.*

§ 4. — Da quanto abbiam detto è manifesto che le idee sono contenute una nell' altra, l' idea specifica nell' idea generica, e un genere inferiore in un genere superiore. Ma d' altra parte è manifesto anche un modo opposto di contenenza, vale a dire che l' idea specifica contiene la generica, e un genere inferiore contiene il genere superiore. Difatti le idee degl' individui contengono tutto ciò che si trova nell' idea specifica, questa essendo astratta da quella, e l' idea specifica deve contenere tutto ciò che si ha nell' idea generica, la quale ne derivò per astrazione. Però se l' idea di fiore contiene l' idee di rosa, di gelsomino, di tulipano ec., e queste contengono le rose, i gelsomini, i tulipani singolari, anco l' idee delle rose singolari e dei singoli gelsomini contengono le idee di rosa, di gelsomino, e queste contengono l' idea di fiore.

Tale opposta e reciproca contenenza delle idee dicesi *comprensione* ed *estensione.* Per comprensione d' una idea s'intende la totalità delle idee elementari che un' idea contiene *in sè,* quasi sue note o determinazioni; per estensione, la totalità delle idee che una idea ha *sotto di sè.* In altre parole: un' idea comprende *in sè* i concetti superiori, e si *estende* ai concetti inferiori. Quindi l' idea più generale è *più estesa* perchè contiene più nozioni sotto di sè; l' idea meno generale è meno estesa, ma per contrario più comprensiva. Così l' idea di fiore che si estende alle varie specie de' fiori, è meno comprensiva di esse, perchè non contiene

le determinazioni lor proprie; le idee delle varie specie de' fiori son più comprensive dell' idea di fiore, ma meno estese, perchè non si referiscono che alle idee degl' individui di loro specie. Scende da tutto ciò la seguente legge: la comprensione e l'estensione delle idee astratte sono in *ragione* inversa, talchè aumentando l'una diminuisce l' altra, o diminuendo l' una aumenta l' altra in proporzione. La qual cosa è di molta importanza, come vedremo nelle sue applicazioni a' giudizi ed a' ragionamenti.

§ 5. — L'astrazione, oltre a formare le specie e i generi, fa concepire *le leggi di natura,* leggi che, rispetto alla mente umana, son veramente nozioni generali, cavate dai fatti e che si estendono a un ordine intero di fatti e di cose. Come la specie si distingue dall' individuo, perchè prescinde da ciò che è proprio a ciascuno individuo, e coglie ciò che è identico a più individui; così la legge lascia in disparte tutto ciò che è proprio di ciascun fatto e che li rende variabili, e coglie quel che è comune a una classe di fatti e di cose, cioè un modo di esser loro e un modo di prodursi. La legge della caduta dei gravi, ad esempio, prescinde dalle condizioni varie nelle quali possono cadere i gravi verso terra, e si estende ai gravi d'ogni parte della terra, anzi non solo ai corpi terrestri ma sì a' celesti, ad ogni qualità e specie di corpo, universalmente. Le leggi che si estendono ai fatti esteriori ed interiori stanno fra loro in ordine di dipendenza come i generi e le specie, cioè quelle meno estese sono subordinate a quelle più estese, e queste ad altre più estese e aventi generalità maggiore. Di tal fatto abbiamo esempio nelle leggi della sensazione o del suo prodursi, risguardanti l' anima, il corpo animato e gli stimoli esterni, dove le leggi particolari raccogliemmo in una legge più generale.

I concetti astratti, poichè non rappresentano le cose reali, sempre particolari e concrete, non vuolsi reputare che ne falsifichino la notizia. E valga il vero; l' astrazione, così de' generi e delle specie, come altresì delle

leggi di natura, vedemmo che toglie i concetti suoi dalla realtà o dall' essere delle cose; nè perciò si muta l'obiettiva veracità o la rappresentazione loro, sì solamente la forma mentale del concetto. E il segno di tale inalterabilità si è questo, che noi benissimo distinguiamo i *modi* astratti dell' idea dall' oggetto reale; per esempio, la generalità del concetto di rosa dall' esistenza particolare d' ogni rosa e de' modi suoi. Talchè, la forma generica è mentale, ma il fondamento de' generi e specie e leggi è reale, sendo reale il fondamento della somiglianza o diversità nelle cose.

§ 6. — Di quanta importanza, o piuttosto di quanta necessità sia l' astrazione rilevasi agevolmente considerando la limitatezza di nostra mente, la quale per considerare le cose, non potendo con un solo sguardo comprenderle totalmente, bisogna che restringasi a guardarle da un sol lato prescindendo da tutti gli altri. Il linguaggio, che è la espressione del pensiero, mostra questa necessità, giacchè, osservando qualunque vocabolario, troviamo che le parole componenti una lingua, eccettuati i nomi propri e dimostrativi e gli avverbi di tempo e di luogo, *qui e ora, hic et nunc,* esprimono tutte concetti astratti. L'intendimento ha connaturata inclinazione a generaleggiare, val a dire a considerar le cose per le loro somiglianze, e a concepire, in certo modo, l'unità nella pluralità. Però i bambini, tostochè prendono a parlare, attribuiscono i nomi propri degli oggetti a tutto ciò che in alcun modo apparisce loro simile a quelli. Nella storia poi della formazione delle lingue si riscontra non essere avvenuto già che i nomi propri sieno divenuti nomi comuni, ma i comuni sien divenuti propri per l' uso di applicarli a un individuo fornito in grado segnalato delle qualità generali espresse da tali vocaboli comuni. Per esempio, i nomi de' fiumi, de' monti, delle città, delle famiglie, delle persone, nella origine loro, esprimevano qualità comuni; come dall' arte del fabbro vennero tanti cognomi di famiglie, Fabbri, Fabbroni, Ferri, Ferroni, Ferretti, Ferrai, Ferrazzi e va discorrendo. La stessa parola *Dio* è nome comune, e in ori-

gine significava *splendore* o *splendente*, come dimostra la sua radice che è manifesta nel Sanscrito.

Mentre il mondo dell'esperienza è indefinitamente vario e diverso, e composto di cose innumerevoli, il mondo ideale che è prodotto dall'astrazione, apparisce per contrario costituito di un numero comparativamente ristrettissimo di specie e di generi; e dove quello n'apparisce confuso e intricato questo si palesa ordinato, pieno di regolarità e d'armonia: la qual cosa non è a dire quanto mirabilmente aiuti la nostra limitata intelligenza e la debole nostra memoria. Ne sieno esempio segnalato quegli specchi regolari, chiamati classificazioni, ne' quali la natura delle cose è in certo modo rifatta per nostro comodo ed uso, e dove alla moltiplicità e confusione apparente degli esseri noi sostituiamo la semplicità e l'ordine, come può rilevarsi dalle scienze che formano la Storia Naturale. Quindi ogni scienza che studia la natura sì interna e sì esterna ha bisogno dell'astrazione; la quale, sia che l'uomo sel sappia o no, si sforza di rinvenire nel disordine apparente del mondo quell'ordine e quel disegno, secondo il quale fece la natura l'Autor delle cose. Dio, nella sua infinita scienza, dispone le cose di questo mondo giusta un disegno semplicissimo e ordinatissimo, dove l'unità e varietà vanno unite in armonia perfetta. La mente umana, imitando la sapienza di Dio, cerca di rifare il disegno che preformò l'ordinamento delle cose, ma ci riesce in modo imperfetto e relativo, dacchè non può mai ragguagliare la semplicità del divino intelletto. Senza l'astrazione poi non sarebbero quelle scienze, che dall'oggetto loro si chiamano *astratte*, cioè le matematiche. Chi ragiona sui numeri, ad esempio, ragiona sopra entità astratte, perchè restano indeterminate le cose alle quali si può applicare il numero; con un'astrazione più elevata si ragiona sulle quantità algebriche, usando lettere dell'alfabeto, e con astrazione più elevata ancora si ragiona intorno alle funzioni analitiche.

§ 7. — Una condizione accompagna l'astrazione, cioè l'uso e il soccorso di fantasmi delle cose singolari, come

ci attesta l'esperienza interiore. Se vogliamo ragionare sull'uomo in generale o sul triangolo, sappiamo per esperienza di doverci rappresentare in fantasia un uomo dato e un triangolo particolare. Tal necessità non inchiude però che, com'a qualcuno sembra, non possiamo astrarre senza il linguaggio, che è un segno sensibile artificiale, bastando i segni sensibili naturali, e da sè significativi, come il fantasma dell'individuo rispetto a una classe di cose. Il bisogno di segni in generale è dunque manifestato dall'esperienza, ma non sono determinati quelli è questi in specie; e il fatto ci mostra che spesso noi dimentichiamo il vocabolo e riteniamo l'idea. Ma, posta la necessità di segni sensibili per astrarre, apparisce la necessità delle parole per fare una lunga considerazione e una serie continuata di astrazioni e ragionamenti. Non potrebbe invero tener distinta il pensiero una moltitudine d'idee, e considerarle simultaneamente, se non fosse aiutato da segni sensibili come son le parole, di tanta semplicità, chiarezza, determinatezza, e che a noi son tanto familiari. Più semplici delle parole sono ancora le lettere e i segni algebrici; e a questa maggior semplicità e precisione è dovuta in molta parte l'efficacia del linguaggio nel calcolo per aiutare le forze dell'umana ragione.

§ 8. — Ciò che abbiam detto sulla comprensione e sulla estensione delle idee possiamo applicarlo a illustrare i giudizj comparativi o riflessi. Osservando bene ogni giudizio, si vede che esso non fa che classificare un oggetto, vale a dire collocarlo in una certa classe di cose. Dicendo « Pietro è buono » e « il miele è dolce » si pone *Pietro* nella classe degli esseri buoni, e il *miele* nella classe delle sostanze dolci. Innumerevoli sono le classi degli esseri, e però Aristotile, per amore di semplicità e chiarezza, le raccolse in dieci principali, che contengono le altre, chiamandole *categorie* (latinamente *prædicamenta*) e sono: la *sostanza* (uomo, pietra), la *quantità* (di due o tre metri), la *qualità* (dolce, buono), la *relazione* (maggiore, uguale, figlio), l'*azione* (amare, bruciare), la *passione* (essere percosso, bruciato), il *dove* (in piazza, nel liceo), il *quando* (ieri, l'anno passato),

il *sito* (sedere, giacere), l'*abito* (essere vestito, armato). Questi predicamenti vanno distinti dai *predicabili* o *categoremi* chiamati anche i *cinque universali*, o modi di concepire questi attributi, cioè il *genere*, la *specie*, la *differenza*, il *proprio* e l'*accidente* (Cap. 14, § 5). Da queste osservazioni scende che nel giudizio il predicato è un concetto di estensione maggiore del soggetto; e però l'idea del soggetto si chiama *idea minore*, *idea maggiore* quella del predicato. Ora, quantunque il predicato sia per natura sua più esteso del soggetto, bisogna che in virtù della forma del giudizio, assuma l'estensione limitata dalla natura del soggetto medesimo, cioè l'attributo si predica del soggetto in quella estensione che gli conviene. Dicendo « la rosa è un fiore » non s'intende d'esaurire nell'idea del soggetto *rosa* tutta l'estensione del predicato *fiore*, ma solamente di affermare che altresì alla rosa conviene quell'attributo. Indi la legge: l'attributo d'un giudizio affermativo non è affermato secondo tutta la sua estensione, ma in quel tanto che conviene al soggetto. Stando poi l'estensione in ragione inversa della comprensione, da quella legge segue quest'altra: l'attributo d'un giudizio affermativo è affermato secondo tutta la sua comprensione. Dicendo « il cavallo è un animale » non predico l'*animale* del *cavallo* in tutta la sua estensione, ma sì in tutta la sua comprensione, perchè ogni nota e proprietà che s'acchiude nella natura e nozione d'*animale* appartiensi al *cavallo*. Da queste due leggi segue una terza; se il giudizio è universale, l'attributo è affermato di tutte le cose che formano il soggetto; se il giudizio è particolare, l'attributo è affermato in modo ristretto. Indi la legge: l'attributo nei giudizi affermativi è unito al soggetto conformemente alla natura universale o particolare del soggetto medesimo.

Altre leggi abbiamo nel giudizio negativo. Il giudizio negativo sta nel dire che una cosa non è un'altra, o che ad una cosa non conviene un'altra. Ora, affinchè d'una cosa si debba negare un'altra non è necessario che questa non abbia nulla d'identico con quella; basta che

non abbia tutto ciò che ha l' altra. Dicendo « il fiore non è un frutto » non si esclude dall' idea di *fiore* qualunque relazione con ciò che comprende l' idea di *frutto*, ma solo si riconosce che uno ha qualche cosa di diverso dall' altro, e non si può affermare l' uno dell' altro. Quind' il giudizio negativo non separa dal soggetto tutte le parti della comprensione d'un attributo, ma ne separa solamente l' idea totale o intera. Per contrario, l' attributo d' un giudizio negativo vien sempre negato del soggetto in tutta la sua estensione. Dicendo « il triangolo non ha quattro lati » rimovesi l' attributo quadrato in tutta la sua estensione, talchè si può dire « niun quadrato è triangolo. » Da questa legge segue quest' altra, che l' attributo del giudizio negativo, in virtù della forma, è un concetto universale. Però, i giudizi negativi separano gli attributi da' soggetti secondo la natura universale o particolare de' soggetti medesimi. Dicendo « niun triangolo ha quattro angoli » s' esclude i quattro angoli da ogni triangolo; e se dico « alcuni triangoli non hanno i lati uguali » s'esclude ogni triangolo equilatero da alcuni triangoli. Segue indi quest' ultima legge: ogni attributo negato del soggetto vien negato d' ogni cosa contenuta nel soggetto. S' avverta però che se l' oggetto universale non è distributivo ma collettivo come in questo giudizio « tutti gli uomini non sono virtuosi » l' attributo vien negato della collezione intera e non d' ogni singolo componente.

Le predette leggi risguardano i giudizi riflessi per l' attinenza fra estensione e comprensione d' idee; sì avvi altra legge, che li risguarda come giudizi *comparativi*. Da tutto ciò che venne notato circa le idee generali apparisce la necessità d' una operazione riflessiva, la quale accompagna tutte le astrazioni riflesse, e tutt' i giudizi riflessi, cioè il paragone; dacchè, nell' astrarre si distingue il simile dal diverso e dal contrario, come la razionalità dal senso, e l' organamento da' corpi non organici; ne' giudizi riflessi, ancora, si afferma o si nega un attributo d' un soggetto, secondochè questo entra o non entra nell' estensione di quello, cioè, secondochè l' attributo conviene

o no al soggetto; il che non potrebbesi fare senz'un *paragone*, onde i giudizi riflessi sono chiamati pure *comparativi*. Indi procede una legge importantissima: a' giudizi riflessi dover antecedere un paragone accurato dell'idee e degli obbietti loro guardandoli sott'ogni aspetto loro e da tutt' i lati. Da ciò deriva la difficoltà del poter giudicare se una azione nostra o altrui è utile o no, giusta o ingiusta, se un uomo abbia commessi o no delitti, se un corpo sia di tale o tal'altra specie, se una cosa d'arte sia o no bella. Quindi la temerità de' giudizi è fonte di tanti errori.

§ 9. — La dottrina delle idee generali ci mena poi a chiarir bene la natura di quell'operazione intellettuale chiamata *definizione*, della quale abbiamo usato fin qui frequentemente, tenendoci al naturale buon senso che la consiglia affinchè sia bene determinato ciò di cui si tratta. Imperocchè, l'ordine della riflessione nostra e de' giudizi riflessi non abbiasi altro termine che questo, disegnare nell'intelletto chiaramente l'idea di ciò su cui si pensa, e onde si parla, ed a che s'opera. Tal disegno può riuscire a fine di conoscenza popolare o di scientifica; ma, nel sostanziale, ell'è sempre la stessa. *Definire* vale in genere segnar confini ad una cosa per distinguerla da ogni altra, nè diverso significato assume presso di noi la definizione, perch'ella spiega e determina bene la natura d'una cosa o il senso d'una parola; secondo Cicerone, *oratio quæ id quod definitur, explicat quid sit*. Potendosi definire la natura d'una cosa o il significato d'una parola, ella riesce di due maniere, *reale* e *nominale*. Fra l'una e l'altra non corre diversità essenziale, dacchè la definizione d'ogni cosa si fa nella parola che l'esprime, e la definizione d'ogni vocabolo spiega la cosa da esso significata; ma corre però divario quanto alla perfezione con che la cosa vien definita. Lasciando da parte i casi nei quali si stabilisce l'*etimologia* d'una parola, o quando si determina il significato d'una parola nuova, d'ordinario la definizione nominale corrisponde alla cognizione comune della cosa, e la reale

alla cognizione scientifica. Però a chi domandasse qual luogo vogliasi dare alla definizione nel trattare od esporre un soggetto qualunque, se cioè debba esser posta da principio o alla fine, risponderemmo essere opportuno, secondo che insegna il buon senso, cominciare dalla definizione nominale e finire colla definizione della cosa già bene esaminata, definizione che raccoglie in certo modo la scienza di quella cosa stessa.

La definizione reale, quando spiega la cosa, per la stessa sua formazione od origine prende il nome di *genetica*, come sarebbe la seguente del circolo: se, data una retta e fermando una delle sue estremità, la si fa girare tutta all' intorno nel medesimo piano, finchè l' altra estremità descritto abbia una curva ritornante a sè stessa, lo spazio racchiuso da questa curva è il *circolo*.

La cosa che si definisce si chiama *definita*, e definizione propriamente si chiama la parte che spiega e determina il definito. Osservando la natura della definizione e il fine suo, si scoprono le seguenti leggi che devono esser prese a norma del definire:

1° Legge suprema della definizione si è che, per esercitar la ragione sia necessaria l' idea di ciò che si ragiona, e per averla chiara bisogni determinarla bene con determinazioni che sieno come i lineamenti delle idee.

2° La definizione rigorosa d' un concetto, risolvendone la sua comprensione, deve risultare di due elementi, di ciò che nella cosa è comune ad altre cose contenute sotto il genere prossimo e di ciò che la distingue da ogni altra della medesima specie, ossia tal definizione dev' esser fatta pel *genere prossimo* e per la *differenza specifica*. Questa definizione « il triangolo rettilineo è un poligono a tre lati » è esatta, perchè nota coll' idea di *poligono* il genere prossimo a cui appartiene il triangolo, e coll' idea di *tre lati* la differenza onde il triangolo si distingue dalle altre specie di poligoni.

3° Quando la definizione non si può fare pel genere e per la differenza, basta determinare ciò che la cosa è per via di relazioni con altri concetti in modo che la

non si confonda con altra cosa. Dio non potrebb' essere definito pel genere e per la differenza, perchè Dio non è genere, nè specie, nè individuo loro, essendo la sua natura incomunicabile, ma si definisce in contrapposto alle altre cose. L'unità e il numero non si posson definire a rigore, cioè pel genere e per la differenza, perchè son concetti semplici e indecomponibili, ma si definiscono in relazione ad altre cose, e l'unità piglia lume dal numero, e questo da quella. Lo stesso dicasi del punto che si definisce l'elemento della linea.

4° La definizione sia *chiara*, se no è inutile.

5° Non sia *tautologica*, ossia il definito non entri nella definizione, se no è un *idem per idem*, come chi dicesse: il circolo è una figura circolare.

6° La definizione contenga le note *essenziali* e *originarie* del definito. Notare le proprietà accidentali non sarebbe distinguere una cosa dalle altre: e notare le proprietà *derivate*, le quali sono essenziali, ma non originarie nella cosa, e ne indicano l'effetto o lo svolgimento, condurrebbe spesso a fare una definizione lunga, intricata e oscura. Tale sarebbe questa della *piramide* « un poliedro che è il terzo d'un prisma d'ugual base e altezza; » e altre simili che potrebbero comprendere un'intera teorica.

7° La definizione vuolsi convenire a *tutto* il definito e al *solo* definito, nè più ristretta nè più estesa di esso, cioè adeguata. Questa definizione « il triangolo è una figura chiusa da tre linee rette » non è esatta, perchè la definizione è più ristretta del definito. Quest'altra « il triangolo è una figura chiusa da linee » non è esatta perchè la definizione è più estesa del definito. Per vedere se la definizione corrisponda o no alla legge indicata, bisogna convertirla, il che mostra che non è più estesa, e contrapporla, il che mostra che non è più ristretta. (Cap. 16, § 1). Convertendo questa seconda definizione così « ogni figura chiusa da linee è triangolo » si riconosce per falsa, perchè molte altre figure son chiuse da linee e non sono triangoli. La prima non si riconoscerebbe con la conver-

sione ch' ella è falsa, perchè è vero che ogni figura chiusa da tre linee rette è triangolo; ma contrapponendola « niuna figura che non sia chiusa da tre linee rette non è triangolo » si vede che è falsa, perchè triangoli sono anche le figure chiuse da tre linee curve.

8° Ultimamente la definizione sia *affermativa.* Negativa non può essere che quando si tratti di definire concetti opposti, o un concetto negativo come il *vuoto.* Male quindi si definirebbe la matematica « scienza, oggetto della quale non è il moto; » e male definiva il Bichat la vita chiamandola « la totalità delle operazioni organiche le quali si oppongono alla morte. » La utilità e importanza delle definizioni, singolarmente genetiche, quando le si posson fare, è grande e di molta evidenza; massime se si considera ch' elle impediscono molte questioni di parole. Non si deve bensì cadere nell' altro eccesso di definire anche ciò che è per sè stesso evidente, giacchè invece di chiarezza n' avremmo confusione.

Analoga alla definizione si è la *dichiarazione* e *descrizione* d' una cosa le quali ce la indicano per mezzo di alcune proprietà intrinseche od estrinseche, come vediamo fare dai poeti, dagli oratori, dai geografi e dai naturalisti.

§ 10. — Per ben ragionare sopra un soggetto non basta determinarlo bene, ma occorre anche distinguerlo nelle sue parti, per meglio esaminarlo. La definizione si è come il disegno delle fattezze ideali d' un oggetto; ma in quel modo che un artista non può disegnare il tutto senza distinguerlo nelle parti sue, così non può aversi buon disegno intellettuale, senza spartimento del soggetto che vien esaminato. E, inoltre, a quel modo che la distinzione si fa dall' artista in un modo men chiaro, allorch' egli apprende il tutto da effigiarsi, ma la distinzione si fa poi più chiara e vivace, allorch' egli accuratamente viene delineando la bozza del suo lavoro; così la mente nell' esame d' un soggetto, primieramente vede le parti del tutto in confuso, e quanto basti alla definizione comune, poi distingue meglio e procede al disegno nitido del-

l'idea, cioè alla definizione scientifica per mezzo della divisione. Esponendo bensì le cose già meditate, accade che la definizione scientifica preceda la divisione accurata. Ora eccoci a dire in generale d'un'operazione che più volte ci occorse, distinguendo i fatti e le facoltà e le leggi dell'uomo interiore. Dividere una cosa, considerata generalmente, vale distribuire un *tutto* nelle sue parti. Il tutto si chiama *diviso*, le parti *membri dividenti*, e la ragione per cui le parti vengono così distinte dicesi *fondamento* della divisione. Poichè il tutto può considerarsi sotto vari aspetti, e il fondamento della definizione può esser vario, indi le *codivisioni:* ad esempio, gli uomini d'ora possono esser distinti fra loro quanto alla lingua, alla religione, alla civiltà, all'origine, al colore ecc. Il tutto può esser di due maniere, *tutto fisico* (*totum*) *tutto logico* (*omne*) e però si danno due sorte di divisione, *fisica,* che divide un tutto nelle sue parti *integranti,* ossia ne distingue la *comprensione,* e *logica,* che risolve la estensione d'un tutto, cioè un genere nelle sue specie, la specie negl'individui.

Le leggi della divisione sono le seguenti: 1° Stabilito un fondamento della divisione, esso è unico e si mantiene per tutt'i gradi della divisione, in guisa che tutt'i membri vengano da esso determinati; 2° le parti prese insieme ricompongano il tutto, ossia la divisione torni *adeguata* col diviso; 3° le parti si escludano reciprocamente, e l'una non entri nell'altra; 4° la divisione non tolga le attinenze delle cose che si distinguono, ma non si *separano;* 5° la divisione vada, non a salti, ma gradatamente, scomponendo il tutto nelle parti principali e queste in altre, procedendo cioè colle opportune *suddivisioni.*

La divisione distribuendo acconciamente le materie d'un discorso o d'un trattato, aiuta moltissimo la mente ad esporre un soggetto o ad apprenderlo, e le reca altresì un certo sollievo. Però tenuta ne' suoi giusti confini, ell'è utilissima; diventerebbe invece inutile e anche dannosa, perchè recherebbe confusione, quando si perdesse in minutissime divisioni e suddivisioni, non richieste dalla

necessità di ben conoscere una cosa. *Nam comprehendere*, osserva Seneca, *quemadmodum maxima, ita minima difficile est.... Idem enim habet vitii nimia quod nulla divisio. Simile confuso est quidquid usque in pulverem sectum est.*

Capitolo Decimottavo.

DEL RAGIONAMENTO.

Sommario. — § 1. Il ragionamento è ordine di giudizi. — Si distingue in induttivo e in deduttivo. — § 2. Deduzione immediata e mediata, o raziocinio. — Materia prossima e remota del raziocinio. — § 3. Forma del raziocinio e sue leggi supreme. — La forma del raziocinio si fonda sulla contenenza delle idee. — § 4. Altre leggi derivate risguardanti la forma del raziocinio. — § 5. Del raziocinio ipotetico, disgiuntivo e copulativo, e delle loro leggi speciali. — § 6. Verità formale e materiale dei raziocini. — § 7. Raziocini puri, empirici e misti. — § 8. Induzione astrattiva. — Induzioni popolari e scientifiche. — § 9. Induzione platonica, matematica e sperimentale. — § 10. Analisi e sintesi. — § 11. Classificazione de' fatti e degl'individui. — § 12. Valore diverso degli effetti della induzione platonica, matematica e sperimentale. — § 13. Fondamento d'ogni induzione sperimentale. — Com' essa si riduca al raziocinio, e come ne differisca. — § 14. Induzioni incomplete e congetturali. — Induzioni analogiche, o analogie. — Induzioni anticipate, o ipotesi.

§ 1. — Dopo che la mente s' è formato le nozioni delle cose, e ha giudicato della loro esistenza e natura, sanno tutti pel testimonio interiore potersi avanzare colla riflessione in quella conoscenza per mezzo del *ragionamento*. Ragionano gli uomini quando si valgono d' una cognizione evidente per chiarirne altra oscura, d' una certa per accertare un' incerta, d' una nota per passare ad una ignota; e si dice *ragionare*, perchè una cognizione serve di *ragione* o di *prova* dell' altra, come provare un teorema d' Euclide con altri teoremi dimostrati e con assiomi evidenti, o affermare che Dio provvede alle cose umane perch' è infinitamente savio e giusto. Le particelle *perchè*, *però*, *dunque* e simili che si trovano nei discorsi della gente, son segno indubitato che in loro contiensi qualche ragionamento. Servirsi d' una cognizione evidente all' evidenza d' altra che non è tale, o d' una certa per

avverarne un' incerta, o d' una conosciuta per iscoprire un' altra sconosciuta, equivale sempre a passare da ciò che è noto a ciò che è ignoto, almen sotto un aspetto, essendochè l' oscuro e l' incerto non si conoscano per cosa evidente o certa: e quindi possiam dire in generale che il ragionamento è quella operazione con cui l' uomo *passa riflessamente dal noto all' ignoto.* Anzi, questo che ignoto, non è mai tale *assolutamente o per ogni rispetto*, giacchè mancherebbe il modo di scoprirlo; e si scopre per essere nota la relazione sua con qualche verità già conosciuta, e che aiutaci a conoscer quella. Ad esempio, quando Galileo scopriva il telescopio, erano a lui note le proprietà dei vetri piani, concavi e convessi, e noto a lui che da un sol vetro o due della stessa specie, o col piano unito al concavo o al convesso, niuno effetto maggiore si aveva. Da ciò scaturì la conclusione doversi usare un vetro concavo unito a convesso.

In che modo può farsi dall' uomo tal passaggio? L' intendimento quand' apprende alcuna cosa oltre ciò che è manifestato dalle singole idee, lo fa per le relazioni loro, le quali appariscono dal confronto, e però mediante un giudizio;.e se vuole per mezzo di conoscenze acquistarne altre, bisogna che rinnuovi gli atti di giudicare, collegando giudizi a giudizi. Ora la coscienza ci fa palese che la mente ordinando dei giudizi alcune volte si vale d' un giudizio generale per scendere ad altro più particolare, come dal sapere che ogni diritto è inviolabile conclude doversi rispettare la proprietà; altre volte da giudizi particolari sale ad un giudizio generale, come dall' aver giudicato più volte che i corpi si dilatano per causa del calore, inferisce che il calore ha la proprietà di dilatare i corpi.

Questi due sono i modi fondamentali, nei quali si posson raccogliere tutte le maniere di ragionare; essendochè l' osservazione di ogni ragionamento ci manifesti, passar la mente dal noto all' ignoto solamente per due vie, dal generale cioè scendendo al particolare e dal particolare salendo al generale; come chi dalle falde d' un monte salisse alla cima, e dalla cima discendesse alle falde per la

parte opposta. Il ragionamento che passa dal generale al particolare dicesi *deduttivo* o *deduzione*, e l' altro *induttivo* o *induzione*. D' ambedue questi modi di ragionare discorreremo più particolarmente, cominciando dal deduttivo.

§ 2. — Abbiam veduto che fra il giudizio e il ragionamento v' ha il divario che corre fra un' operazione più semplice e un' operazione più complessa; ed ecco la necessità di questa operazione più complessa. Quando l' intelletto non scorge nè può scorgere la relazione immediata che passa fra due idee, resta incerto nel giudizio e procaccia di vedere se tal relazione le sia manifestata da un altro giudizio che sia più chiaro di quello e in cui quello sia contenuto. Se lo trova, *deduce* un giudizio dall' altro e così rende chiaro e certo ciò che innanzi era oscuro e incerto: ad esempio, per accertarsi che un tal uomo dovette avere un motivo per fare una data azione, deduce tal giudizio da quell' altro, che cioè la volontà non opera mai senza un perchè. Alla mente bensì, per dedurre un giudizio da un altro che lo contiene, spesso basta un semplice confronto d' uno coll' altro; spesso invece le occorre un terzo giudizio che stia di mezzo a que' due e mostri che il giudizio dedotto s' inchiudeva nell' altro giudizio. Così a rilevare la dimensione relativa di due corpi si può confrontarli o *direttamente* o *mediante* una misura applicabile all' uno e all' altro. La prima maniera si chiama deduzione *immediata*, perchè immediatamente e con un semplice sguardo della mente si vede un giudizio derivare da altro giudizio, come dal principio di causalità concludere che il mondo ha avuto principio: dall' essere ogni uomo rispettabile concludere che anche Pietro merita rispetto: i ragionamenti insomma più facili e spontanei e dei quali son capaci anche i bambini e gli uomini men colti. La seconda maniera di dedurre, o deduzione *mediata*, si compone di tre giudizi, uno dei quali sta a mostrare, quasi anello mediano, che il terzo giudizio è contenuto nel primo, e chiamasi *raziocinio* con parola latina, o *sillogismo* con parola greca. Fra la deduzione mediata e l' immediata non corre però divario es-

senziale, dacchè pure nella immediata può sempre porsi un giudizio di mezzo; ma bensì il divario è relativo alla mente nostra che nelle deduzione immediata non ha bisogno dell'aiuto di quel giudizio mediano, nella mediata sì. Ecco un esempio di deduzione mediata:

Ogni arte che reca perfezione è arte di bellezza:
La virtù perfeziona lo spirito;
La virtù dunque è arte di bellezza. (CONTI, *Discorsi del Tempo.* Ricreazione IV, 1. Firenze, Cellini.)

Si esamini questo raziocinio. Lo compongono tre giudizi siffattamente connessi fra loro, che da' due primi segue necessariamente il terzo. I giudizi, onde quel raziocinio è costituito, ne formano la *materia*, la connessione loro gli dà la *forma*. È bensì da distinguere la materia *prossima* dalla *remota*, che sta nell'idee costitutive de' tre singoli giudizi. Osservando qualunque raziocinio, troviamo che in esso entrano solamente tre idee, quelle due cioè componenti il giudizio dedotto, una delle quali si chiama idea *maggiore*, l'altra idea *minore*, e una terza che ha nome idea *media*. Questa è di mezzo alle altre due chiamate però gli *estremi*, e serve come di misura comune ad esse. Quando invero s' esamina il perchè la mente faccia un raziocinio, troviamo ch' ella è a ciò necessitata dal bisogno di scorgere chiara la verità d' un giudizio, ossia se vera è o no la relazione stabilita fra due idee in un giudizio possibile (Cap. 15, § 3); il qual giudizio nel raziocinio formato diventa giudizio dedotto. La mente non vedendo adunque chiara la relazione fra due concetti, assume un anello che abbia con quelli due una relazione già nota, affinchè in certa guisa li ravvicini, e mostri ch'essi convengono o non convengono fra loro. Nell'esempio recato *virtù* e *arte di bellezza* sono le idee delle quali si suppone ignota la relazione, e *arte perfezionatrice* è l'idea media che mostra la loro relazione. La mente allora, affermando la relazione dell'idea maggiore e dell'idea minore mediante la terza, forma tre giudizi, dai quali è costituito il raziocinio. Nel primo giudizio, cioè, afferma la relazione fra l'idea mag-

giore e l'idea media, e indi il nome di giudizio o *premessa maggiore;* nel secondo mostra l'attinenza fra l'idea minore e l'idea media, e indi il nome di giudizio o *premessa minore;* nel terzo finalmente mostra la relazione fra l'idea minore e l'idea maggiore, e tal giudizio si chiama *conclusione* o *conseguente.* Alla forma poi che unisce le premesse con la conclusione si dà il nome di *conseguenza.* L'idea media è pertanto la *ragione* per cui l'intelletto è licenziato a dare il suo assenso al giudizio della conclusione, secondo Cicerone, *ratio quæ ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit*, e indi il nome di raziocinio (*ratiocinatio*).

§ 3. — Se la materia remota del raziocinio è costituita da tre idee, la *forma* o congiuntura è determinata dalle loro relazioni. Le leggi per le quali si stabilisce la forma del raziocinio vengon chiamate *principj formali*, e sono i seguenti giudizi puri e universali: *se due cose convengono con una terza, convengono fra loro: se di due cose una conviene con una terza e l'altra no, non convengono fra loro.* Il primo di questi due principj governa i ragionamenti che concludono affermativamente, il secondo quelli che concludono negativamente. Di raziocinio affermativo si dava un esempio, nel quale sarà facile scorgere che le idee della conclusione convengono fra' loro, perchè convengono colla media. Ecc' ora esempio di raziocinio negativo:

Ciò che è corporeo non può pensare;
L'anima pensa;
L'anima dunque non è corporea.

L'idea minore di questo raziocinio è l'*anima*, l'idea maggiore si è *corporeità*, la media è l'idea di *pensiero;* nel primo giudizio si nega che il pensiero convenga colla corporeità, nel secondo s'afferma che il pensiero conviene col concetto d'anima, e quindi, pel principio enunciato, si nega che all'anima convenga l'attributo di corporeità. Alle due leggi formali enunciate può aggiungersi la seguente: *se di due cose nè l'una nè l'altra conviene con una terza non si può concludere nè che convengano nè che*

sconvengano fra loro; il che significa che non si prese all'uopo una idea media opportuna. Infatti da questi due giudizi,

Il corpo non è semplice;
Dio non è corporeo,

nulla si potrebbe concludere legittimamente, nè che Dio è semplice, nè che Dio non è semplice.

Richiamando al pensiero la dottrina della comprensione ed estensione dell'idee, ci accorgeremo che questa convenienza da vedersi nel raziocinio fra un'idea e un'altra, si riduce a ragione di contenente e di contenuto; o vale a dire l'idea minore è contenuta nell'idea media, e questa è contenuta nell'idea maggiore più estesa e più generale delle altre due. Nell'esempio primo riferito la nozione di virtù è contenuta nella nozione più estesa di arte perfezionatrice, e questa nella nozione più estesa di bellezza. Però Aristotile (*Anal.* p. I, 4) chiamava il concetto medio, *qui et ipse in alio et alius in ipso,* e scriveva: *quando tres termini ita se inter se habent, ut extremus* (estremo minore) *in toto insit medio et medius rursus in toto primo, vel sit vel non sit, extremorum perfectam esse conclusionem necesse est.* Quindi le leggi formali sovrenunciate si possono col nostro illustre Mamiani significare precisamente così: Se *A è in B,* e *B in C, A è in C;* se *A è in B, B non è in C, A non è in C.* Non è bensì a credere che l'idea maggiore, considerata solo come idea, sia sempre più estesa della idea media, ma essa piglia estensione maggiore per la natura medesima del raziocinio, come per la natura del giudizio l'attributo ha generalità maggiore del soggetto, quantunque spesso sieno concetti equivalenti come in questo esempio: Dio è infinito. Per tali ragioni ogni raziocinio deve avere un giudizio più generale degli altri, perchè formato dalla idea media e dalla idea maggiore; una conclusione più particolare di esso e in esso contenuta, perchè composta dell'idea maggiore e della idea minore, men generale della media; e un giudizio che sta di mezzo a mostrare come la conclusione è contenuta nella premessa

maggiore. Però un' ultima espressione delle leggi formali del raziocinio sarebbe questa: *ciò che s' afferma d' una nozione più generale, s' afferma d' ogni cosa contenuta in quella nozione, e ciò che si nega d' una nozione generale si nega d' ogni cosa contenuta in quella nozione:* leggi che si esprimevano dagli antichi nel loro pronunciato, *de omni aut de nullo.*

§ 4. — Da queste leggi e dalla natura del raziocinio e dei giudizi che lo compongono, derivano altre leggi più speciali regolatrici della forma d' ogni raziocinio, dagli antichi raccolte nelle otto seguenti, delle quali le prime quattro risguardano le idee, le altre quattro i giudizi.

L' essenza del raziocinio consiste nell' unire due idee perchè ciascuna di esse è stata paragonata a una terza; e indi la legge: il *raziocinio consta di tre termini, maggiore, minore e medio* (*Terminus esto triplex, medius, maiorque, minorque*). Qualche volta sembra che le idee sieno due, ma son tre, perchè la stessa parola si piglia in due sensi; qualche volta, per la stessa cagione, sembrano tre le idee e son quattro realmente; qualche altra volta sembrano quattro, ma due essendo equivalenti, son realmente tre.

Concludendosi, non dal particolare all' universale, ma da questo a quello, *le idee non devono esser prese nella conclusione più universalmente che nelle premesse* (*Latius hos quam præmissæ conclusio non vult*). È però falso questo sillogismo: « Ogni corpo è sostanza; l' anima umana non è corpo: l' anima umana non è dunque sostanza. »

Poichè della idea media ci serviamo per paragonare gli estremi che sono le idee della conclusione, quindi *l' idea media non deve entrare nella conclusione* (*Nequaquam medium capiat conclusio oportet*).

Se il sillogismo è composto di tre idee, *l' idea media non dev' esser presa due volte particolarmente, ma una volta almeno universalmente;* se no, cambierebbe di significato e le idee sarebbero quattro (*Aut semel aut iterum medius generaliter esto*). In questo sillogismo: « Il triangolo è figura: Il quadrato è figura: Dunque il triangolo è qua-

drato; » l'idea media *figura* è presa due volte particolarmente perchè affermata di due soggetti diversi, il che secondo le leggi dei giudizi (Cap. 17, § 8) rende l'attributo ristretto all'estensione del soggetto.

Abbiamo detto che se di due cose nè l'una nè l'altra conviene con una terza, nulla si può concludere, e però la legge, *nulla si conclude da due premesse negative* (*Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur*). La sesta legge, *non si può concludere da due premesse particolari* scende dalle altre (*Nil sequitur geminis ex particularibus unquam*). Se difatti esse sono ambedue negative, nulla si conclude per la regola precedente; se tutte due sono affermative, nemmeno, perchè nella proposizione particolare affermativa in cui sta il termine medio, questo non può esser preso che particolarmente sia come soggetto sia come attributo, il che contraddice alla quarta legge. Se le due premesse particolari sono affermativa l'una, l'altra negativa, pel secondo dei principj formali la conclusione si è negativa, e negativa essendo ha l'attributo universale; ed essendo universale, per la seconda legge, deve esser preso universalmente anco nelle premesse insieme colla idea media, che per la quarta legge deve prendersi almanco una volta universalmente. Ora in tali premesse particolari non entrano due idee universali, ma ce ne può essere una, o l'attributo del giudizio negativo. Dunque da due premesse particolari nulla si conclude.

Pel primo dei principj formali è altresì evidente la settima legge che, *non si può concludere negando da premesse affermative* (*Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem*).

L'ultima legge si è: *la conclusione va dietro alla parte peggiore o più debole;* cioè: *se una premessa è negativa, la conclusione ancora è negativa; e se una premessa è particolare, la conclusione ancora è particolare* (*Peiorem sequitur semper conclusio partem*). Se una delle premesse è negativa, scende dal secondo dei principj formali che la conclusione sia negativa. Per esempio: « Il senso si manifesta con moto spontaneo; ma le piante non han moto spon-

taneo; dunque non hanno senso. » Se una delle premesse poi è particolare, dover essere anco particolare la conclusione si prova così: che altrimenti la conclusione non sarebbe inchiusa nelle due premesse, nè quindi trarrebbesi fuori da loro, come da contenente il contenuto. Per esempio: « Ciò ch'è composto può corrompersi; ma certe sostanze son composte, però certe sostanze posson corrompersi. »

§ 5. — Il raziocinio che abbiamo esaminato si chiama *categorico*, perchè è costituito da giudizi categorici; vi hanno poi altri raziocinj, l'*ipotetico*, il *disgiuntivo* e il *copulativo*, i quali sono governati da alcune leggi speciali, oltre le generali.

Il raziocinio ipotetico o *condizionale* ha per maggiore un giudizio ipotetico, di cui si afferma poi o si nega un membro per cagione della connessione di esso con l'altro membro. Esempio: « Se l'uomo è perfettibile, ha obbligo di perfezionare sè stesso: L'uomo è perfettibile: ha dunque dovere di perfezionarsi. — Se la bestia è ragionevole, è anche libera; ma non è libera: dunque non è ragionevole. » Tal raziocinio è governato da queste due leggi: 1° affermando nella minore l'*antecedente* del giudizio condizionale, se ne afferma il *conseguente* nella conclusione: 2° negando il conseguente nella minore, se ne nega l'antecedente nella conclusione. Non si potrebbe dire per contrario che affermato il conseguente nella minore se ne affermi l'antecedente nella conclusione, perchè il conseguente può esser posto da più condizioni, e affermata la cosa condizionata non si afferma ogni possibile condizione. Però sarebbe erroneo questo raziocinio: « Se gli Indiani sono maomettani sono avversi al cristianesimo; ma gli Indiani sono avversi al cristianesimo; dunque sono maomettani. » Nemmeno si potrebbe, negato l'antecedente nella minore, negare il conseguente nella conclusione, perchè il conseguente può essere posto da più condizioni, ad esempio: « Chi ha letto gli elementi di Euclide ha veduto il teorema nel quadrato dell'ipotenusa uguale alla somma dei quadrati dei cateti: ma

voi non avete letto quegli elementi: dunque non avete letto quel teorema. » Se nel raziocinio ipotetico anche la minore è condizionale, la conclusione è parimente condizionale; ad esempio: « Se Dio è, Dio è giusto: ma se Dio è giusto, la virtù sarà premiata: dunque se Dio è, la virtù sarà premiata. » Il raziocinio disgiuntivo ha per maggiore un giudizio disgiuntivo di cui si afferma una parte per negar l'altra, o si nega una parte per affermar l'altra; e quindi ha queste leggi formali: 1° se una parte del giudizio è affermata nella minore, si nega l'altra nella conclusione; 2° se una parte è negata nella minore, si afferma l'altra nella conclusione. Esempio: « L'angolo esterno di qualunque triangolo è o maggiore, o minore, o uguale a qualunque dei due interni ed opposti: ma è maggiore: dunque non è nè uguale, nè minore — oppure — ma non è nè uguale, nè minore: dunque è maggiore. » Bisogna che l'enumerazione delle parti sia perfetta; se no, non si potrebbe, negata una parte, affermar l'altra. Si avverta altresì che negare una parte negativa vale affermarla, come chi dicesse: « Pietro o è buono, o non è buono: ma Pietro è buono: dunque non è non buono. » Così in Algebra: $- a \times - a = + a^2$.

Raziocinio *copulativo* è quello che ha per maggiore un giudizio *negativo copulativo*. Esempio: « Non si può pensare e insieme negare la verità: lo scettico pensa: dunque non può negare la verità. » La legge che ne governa la forma è la seguente: se una parte del giudizio copulativo è affermata nella minore, le altre sono negate nella conclusione. Non si potrebbe, negata una parte del giudizio copulativo, concludere affermando l'altra, come chi dicesse: « Una quantità non può essere maggiore e minore d'un'altra; quest'angolo non è maggiore di quell'altro: dunque è minore. » Si potrebbe concludere solamente quando l'enumerazione delle parti sia perfetta, nel qual caso verrebbe un raziocinio disgiuntivo, come questo: « Non può una quantità essere uguale ad un'altra o disuguale allo stesso tempo: quest'angolo non è disuguale a quest'altro: dunque è uguale; » il qual raziocinio sarebbe disgiun-

tivo, perchè avrebbe questa maggiore: una quantità o è uguale ad un' altra o disuguale.

§ 6. — Ogni raziocinio può esser considerato, quanto alla verità, nella sua materia e nella sua forma, e quindi può essere vero formalmente e falso materialmente o viceversa. Questo raziocinio: « Cicerone fu un filosofo; alcuni filosofi furono anche oratori; Cicerone fu dunque oratore; » è materialmente vero, perchè ogni giudizio, preso separatamente, è vero; ma è falso quanto alla forma, perchè non c' è connessione fra' giudizi, o la conclusione non scende dalle premesse. Quest'altro: « La virtù è spregevole: l'avarizia è una virtù: l' avarizia adunque è spregevole; » è vero formalmente per esser la conclusione derivata legittimamente dalle premesse; è falso materialmente, perchè i due primi giudizi son falsi. Non si può dire perciò aver dimostrato la verità d' un giudizio mediante la deduzione, se il raziocinio non è vero tanto dal lato della materia, quanto dal lato della forma.

§ 7. — Il raziocinio, quanto al contenuto, si distingue in *puro, empirico* e *misto.* È puro, se tutti tre i giudizi son puri, come questo: « Il tutto è uguale alle parti prese insieme: il 4, il 3 e il 2 sono le parti del 9: dunque il 4, il 3 e il 2 presi insieme sono sempre uguali al 9. » È empirico, se è formato di giudizi empirici: « Tutti i corpi son porosi, l'oro è un corpo: l'oro è poroso. » È misto, se è composto d' una premessa *a priori* e d' un' altra *a posteriori,* come queste: « Ogni fatto arguisce una causa: la caduta dei gravi è un fatto: dunque arguisce una causa. » Si avverta che i raziocini empirici si possono ridurre ai misti, formando un giudizio ipotetico di cui l' antecedente sia la condizione e il conseguente il condizionale: perchè il giudizio ipotetico è necessario quanto alla forma o connessione fra l' antecedente e il conseguente. Il ragionamento riferito può esser posto in questa forma: « Se i corpi son porosi, anche l' oro è poroso: ma l' oro è un corpo: l' oro dunque è poroso. »

Si può dunque, come vediamo, dedurre o da giudizi *a priori* e necessari o da giudizi *a posteriori* e contin-

genti, quand' essi abbiano certa generalità. Come si formano i giudizi *a priori* e i giudizi generali *a posteriori?* Eccoci all' induzione.

§ 8. — Come da giudizi universali si scende a giudizi particolari, così da giudizi particolari si sale a giudizi universali. È questo il modo costante che tien la ragione, secondo osservò acutamente Aristotile: *Discimus aut inductione aut demonstratione: est autem demonstratio ex universalibus, inductio ex singularibus.* (*Anal.*, p. I, 18). Che cosa sono questi giudizi generali avuti per induzione? Osserviamo. Ogni uomo fa spessissimo delle induzioni, e le si possono facilmente rilevare dai discorsi comuni, o facilmente arguire dall' operare degli uomini. Ognuno sa e dice che tutti gli uomini sono mortali, quantunque non abbia fatto che dei giudizi particolari sopra un ristretto numero d' uomini; sa che ogni corpo abbandonato a sè stesso cade verso terra, e opera in conformità di tal giudizio, benchè abbia fatto simile giudizio su pochi corpi, rispetto al loro numero tragrande, ognuno dall' aver giudicato più volte che il fuoco abbrucia, conclude che il fuoco abbrucia sempre, e se ne guarda o se ne vale secondo i casi e i bisogni; giudica che il pane, il quale tante volte lo ha nutrito, nutrirà sempre, e però se ne ciba. In questi ragionamenti *naturali* o *popolari* vediamo da giudizi particolari trarre giudizi generali; nè diversamente fanno i dotti ragionando con induzioni più accurate e men comuni, o induzioni *scientifiche*, Osserviamo come avvenga questo fatto riflesso che si chiama induzione. Se, dopo aver giudicato che l' *acido solforico, nitrico, fosforico* cangiano in rosso il colore azzurro dei vegetabili, conchiudo che *tutti gli acidi hanno la proprietà di convertire in rosso il colore azzurro dei vegetabili,* passo manifestamente da giudizi particolari a un giudizio universale, e faccio un' induzione. Una induzione parimente, benchè d' infimo grado, farebbe chi dall' aver veduto più volte come un corpo sia più peso d' un altro giudicasse che ogni corpo di quella specie sia più peso d' ogni altro corpo dell' altra specie, l' oro, ad esempio, più peso

del piombo, perchè i suoi giudizi son caduti solamente sopra corpi particolari e poi giudica d'ogni corpo di quella specie, ogni pezzo d'oro esser più peso d'ogni pezzo di piombo d'ugual volume. La mente adunque per poter giudicare appartenersi alla specie ciò che appartiene agl'individui, o appartenersi al genere intiero tutto ciò che appartiene alle specie diverse, bisogna che *paragoni* fra loro gl'individui e le specie, e facendo astrazione dalle loro proprietà speciali e differenze loro, *generaleggi* affermando del tutto ciò che affermò delle parti. Dicendo che l'oro è più pesante del piombo bisogna che io faccia astrazione dalla grandezza, forma e altre proprietà di ciascun pezzo d'oro e di piombo; e se dall'aver giudicato che l'oro, l'argento, il ferro, il piombo, il platino e altri metalli son duttili, arguisco che ogni metallo è duttile, bisogna che paragoni fra loro i metalli, e faccia astrazione dalle altre proprietà speciali. Essendo l'astrazione necessaria per formare le idee generali e leggi generali della natura sì interna e sì esterna, però all'induzione, di cui parliamo, si dà il nome d'induzione *astrattiva*, per distinguerla da un'altra induzione, che non si fonda sull'astrazione, e di cui parleremo in progresso.

§ 9. — Poichè l'induzione muove da giudizi particolari, e questi possono cadere in oggetti diversi, si distinguono però diverse maniere d'induzione, induzione cioè che da concetti particolari sale a concetti generali o metafisici o matematici; induzione sperimentale *fisica* o *psicologica*, che da fatti particolari o interni o esterni sale a giudizi generali circa quei fatti. L'induzione che va per concetti metafisici fu consueta a Socrate e al suo discepolo Platone, per stabilire definizioni ben fatte e che convenissero a ogni cosa contenuta in quel concetto, e però è detta *platonica;* per esempio, quand'io a sapere che cos'è il perfetto considerassi molte cose perfette e giudicassi finalmente, astraendo dai particolari, che perfetta è ogni cosa nel suo genere quando nulla le manca di ciò ch'essa dee avere. Nell'*Eutifrone* di Platone, Eutifrone risponde a Socrate che gli domandava che cosa fosse il *santo*

con fatti particolari; ma Socrate dice: io ti domando ciò che è santo. Esempio d'induzione *matematica:* i rettangoli, i quadrati, i rombi, i romboidi, hanno ciascuno gli angoli opposti uguali, dunque son tutti parallelogrammi. Farebbe un'induzione psicologica chi dall'aver giudicato che un tal sentimento scema di vivezza quando è ripetuto, poi dall'aver fatto simile giudizio su molti altri sentimenti concludesse: l'abitudine ottunde la sensitività. Esempi d'induzione fisica ne abbiamo dati nel paragrafo antecedente.

Guardando poi al fine dell'induzione varia troveremo che essa dà i *generi*, o scopre le *cause* e le *leggi*, o conduce agli *universali* propriamente detti. Se raccolgo i fatti interiori sotto il titolo di attivi o di passivi, o se, dopo aver osservato che i mammiferi, gli uccelli, i rettili e i pesci han sangue rosso, affermo che tutti gli animali vertebrati hanno il sangue rosso, fo dei generi, ossia scuopro proprietà comuni; ponendo che i corpi vanno al centro per forza d'attrazione reciproca, stabilisco una causa; e dicendo che i corpi cadono verso terra percorrendo spazi che sono come i quadrati dei tempi, concepisco una legge di natura. Vedremo poi come si giunge agli universali.

Occorre osservare ora che nell'induzione fisica e psicologica si muove da' particolari del senso esterno ed interno, e però sono ambedue induzioni *sperimentali*. Nella matematica sono proposizioni generali, ma più particolari rispetto alla proposizione indotta e quindi più vicine all'esperienza interna. Però diceva Aristotile: *Fieri quidem non potest, ut sine sensu inductio instituatur, nam singulæ quæque res sensui sunt subiectæ.* (*Anal.*, p. I, 18.) Occorre quindi muovere dalle cose particolari sperimentate interiormente od esteriormente e quindi, alla induzione, massimamente a quella sperimentale, è necessaria l'esperienza. Esperienza, altra volta notammo, dicesi in generale ogni fatto che per mezzo del senso può essere appreso dall'intendimento. Ma se l'uomo attende ai fatti sperimentati per acquistarne chiara notizia e più che può perfetta, tale attenzione si chiama *osservazione,* e allora

i fatti osservati si chiamano d'esperienza in senso più stretto e più proprio. Quando poi qualche fatto è prodotto da noi ad arte per considerarlo meglio, più a lungo e con ordine, allora l'esperienza si dice propriamente *esperimento.*

§ 10. — Quando si osserva una cosa in ogni sua parte, si dice che se ne fa l'*analisi;* occorre dunque sapere che cosa ell'è. Secondo suona in greco, la parola *analisi* vale scomposizione d'un tutto, e si oppone a *sintesi*, altra parola greca, che significa composizione d'un tutto per mezzo delle sue parti. L'analisi è distinta dall'astrazione perchè questa ferma il pensiero in una parte dell'oggetto pensato, prescindendo da tutte le altre parti; l'analisi invece considera una dopo l'altra le parti d'un oggetto, senza mai perder di vista il tutto. L'analisi, scomponendo un tutto, dev'essere preceduta da una sintesi non riflessa e a quella succede una sintesi riflessa, giacchè a nulla gioverebbe aver considerato separatamente le parti d'un tutto, se ciò non producesse maggior conoscenza del tutto medesimo; la sintesi riflessa insomma non è possibile senza l'analisi, e l'analisi non è d'utilità alcuna senza la sintesi. L'analisi poi riesce *sperimentale* o *logica* secondo che scompone un tutto offerto dalla esperienza o un tutto consistente in una nozione della mente; la sintesi parimente o è logica o sperimentale qual'è l'analisi. Analisi e sintesi si distinguono a quel modo per l'oggetto loro, ma quanto alla mente son operazioni logiche sempre, e anco nelle cose d'esperienza scomponendo e componendo si opera ultimamente sui concetti. Però sintesi è un giudizio, un ragionamento, e *sintesi primitiva* dicesi la percezione intellettiva. Giudizi, raziocini e induzioni hanno quindi bisogno, secondo la natura loro, dell'analisi logica e sperimentale.

L'analisi e il confronto delle cose analizzate ci menano all'induzione, perchè, paragonate le cose e vedute le loro somiglianze, si prescinde per astrazione da ogni differenza, e si forma la sintesi produttiva o di generi o di leggi o di cagioni.

§ 11. — L'induzione produttiva di generi forma le

classificazioni, che sono distribuzioni ordinate di fatti e d'individui in classi. La classificazione si distingue dalla divisione perchè questa va dal tutto alle parti, ossia dalla unità alla moltiplicità, quella va dalle parti al tutto o dal molteplice all'uno; la classificazione va notando le somiglianze delle cose, la divisione va notando le differenze. Tutte le parti infatti nelle quali si divide il tutto sono raccolte in esso per le loro somiglianze, sicchè per distinguerle giova notare le differenze; gl'individui e i fatti invece appariscono di lor natura diversi, a cagione della lor comprensione massima, e per classificarli bisogna rigettare le differenze, cogliendo le somiglianze. Questo lavoro, se si tratta di cose determinate in numero, come sarebbero i libri da classificare in una biblioteca, appartiene per intiero all'astrazione; ma trattandosi d'individui e di fatti naturali che sono di numero indeterminato, l'opera è altresì dell'induzione che ciò che afferma di molti individui o fatti d'una specie afferma similmente di tutti gli altri passati e futuri, possibili o reali della medesima specie.

§ 12. — Procedere da'generali apparirebbe unico modo conforme alla ragione, e quindi il suo contrario par quasi difforme da essa, perchè ognuno intende facilmente che nel generale sta inchiuso il particolare, non quello in questo. Non è possibile osservare che un determinato numero di fatti e di cose della medesima specie, mentre la conclusione poi è sempre generale, e risguarda i fatti osservati e i non osservati, i passati, i presenti e i futuri, i possibili e gli attuali. Ma il possibile non è fuori della esperienza? e non è fuori dell'esperienza anche il futuro? D'altra parte la scienza non è fatta pel presente soltanto, ma anche per l'avvenire, e noi teniamo che una classificazione d'animali fatta oggi o una legge della natura scoperta ai giorni nostri varranno anche per i tempi futuri. Ond'è pertanto che l'animo nostro fidi tanto nei resultamenti dell'induzione, talchè aspetti con sicurezza domani, quel che oggi è avvenuto, e tenga che cose non osservate nè capaci ad essere osservate,

abbiano la medesima natura delle cose osservate o sieno sottoposte alle medesime leggi?

Dobbiamo distinguere l'induzione platonica e matematica dall'induzione sperimentale pel valore de' risultamenti, come le distinguiamo pel modo del procedere e pel fondamento loro. La induzione platonica sale a verità *universali necessarie* ch' entro di noi l'induzione riconosce soltanto, e però anche un fatto solo può darci occasione di formare que' giudizi induttivi universali, o leggi universali, com'ogni effetto ha la sua causa, ogni qualità appartiene a una sostanza, la virtù merita premio e il vizio gastigo, ogni ordinamento di cose a un fine suppone un' intelligenza che se lo proponga, e somiglianti. Tale induzione riesce anco a formare le idee universali chiare e a definirle bene, come dicendo che la virtù è abito di fare il bene per sè, non per utile nostro, e che giustizia è dare a ciascuno secondo il merito o simili. L' induzione platonica quindi va dal meno al più, ma solo per la necessità mentale di scuoprire l' universale ascoso nei particolari, come l' idea di sostanza nelle idee di sostanze particolari sperimentate, e quindi la verità delle nozioni indotte riman certificata dalla loro intrinseca necessità. Quando poi l' induzione platonica dai concetti universali sale alla realità infinita che li contiene in modo perfetto, a Dio, prende il nome di *trascendente.* Della induzione matematica potremo dire altrettanto, salvo che essa invece d' inferire una verità necessaria universale, induce una verità *necessaria generale.* La induzione sperimentale conclude a una verità *generale contingente,* val a dire mostrata dalla esperienza, ma non siffatta che per necessità debba essere in quel modo e repugni il suo contrario. La domanda che poc' anzi movemmo a noi stessi dobbiamo dunque solamente porla per rispetto all' induzione psicologica e fisica, le quali veramente da particolari concludono il generale, ch'è contingente e per sua natura non certificato.

§ 13. — Dall' esame di noi stessi apprendiamo che la fiducia nostra nei risultamenti dell' induzione nasce

per la credenza alle leggi di natura in generale, ossia per la credenza all' ordine universale che comprende la somiglianza delle sostanze e delle cause, e quindi che il futuro sarà simile al passato. Tal fede ragionevole nell' esistenza delle leggi naturali e nella loro stabilità, procede senza dubbio ultimamente dalla fede nell' esistenza di un Principio dell' ordine universale, di una Mente ordinatrice che tutto ha fatto con ragione, e nulla fa senza ragione, perchè è la Ragione medesima. E come il fondamento remoto d' ogn' induzione si è la fede in una Mente ordinatrice, così gli effetti dell' induzione dimostrano sempre più luminosamente la sapienza della Ragione prima. Però i ragionamenti dei Galilei, dei Newton, dei Keplero, dei Cuvier han qualcosa di religioso e si risolvono nell' ammirazione della Divinità. Dall' ordine universale segue che universali sien le leggi quanto al tempo e quanto allo spazio, e quindi la mente dà loro tale universalità allorchè, osservando, trova una costanza nelle proprietà delle cose e nel modo loro di prodursi. Quanto poi all' essere il futuro simile al passato, avvertiremo ch' ell' è una verità confermata anche dall' esperienza, non mica perchè si possa avere esperienza del futuro, ma perchè molti momenti del tempo che per noi son passati, furono innanzi per noi come tempo avvenire, e ciò che per noi fu sempre passato, per altri uomini fu sempre avvenire, nè l' esperienza del genere umano ha mostrato contradetta una legge certa, nè turbato minimamente l' ordine naturale.

La nozione dell' ordine interno ed esterno discende poi prossimamente dai principj di causa e di sostanza così determinati e certificati dal principio d' identità: *cause simili producono effetti simili in circostanze simili; sostanze simili hanno qualità simili essenziali in circostanze simili;* e viceversa, *fatti simili in circostanze simili arguiscono cause simili; qualità costanti simili suppongono in circostanze simili sostanze simili.* Abbiamo detto *qualità costanti,* perchè qualità *accidentali* e variabili non testimoniano la somiglianza delle cose; ma bensì tale somiglianza delle cose rilevasi dalle proprietà simili *essenziali,* che

si manifestano per la loro *costanza*. La somiglianza delle cause e delle sostanze la quale significa identità di relazioni cogli effetti e colle qualità fa fede dell'ordine universo; e la somiglianza degli effetti e delle qualità significando identità di relazioni colle sostanze e colle forze, ci mena a riconoscere quest'ordine per l'osservazione. I detti principj mostrano che il futuro è simile al passato, perchè permanendo le medesime sostanze avranno le stesse qualità, permanendo le stesse forze avranno gli stessi effetti. Per la induzione sperimentale supponiamo sempre che sieno identiche le sostanze e le forze e le circostanze loro, e con tal supposizione, fondandoci sui principj enunciati, sappiamo che pur i fatti non osservati, i possibili e i futuri, saran sottoposti alla legge stessa. Allorchè, dopo avere osservato alcuni fatti, si pone una legge che si estende a cose non osservate, non si fa che ripetere il concetto identico di quegl'individui e di que' fatti, e questo che d'identico è la legge. La necessità dell'osservare molti fatti per indurre, consiste appunto nella necessità di determinare certi attributi o attinenze, le quali, determinate, mostrano una legge, e un ordine di enti; sicchè, ritornando quell'attributo, la legge v'è, ossia è universale. Errerebbe perciò chi credesse che l'induzione non desse modo di argomentare con certezza. S'argomenta con certezza quando c'è identità di fatti, e si suppone che ci sia identità d'altri fatti e identità delle medesime circostanze; sicchè pur un fatto solo osservato nella sua natura e nelle sue circostanze, supponendo che altri casi non osservati abbiano identità di natura e di circostanze, dà modo di stabilire una legge certa e universale. La cagione per cui spesso v'è incertezza nelle scienze sperimentali si è la possibilità del diverso nelle circostanze d'un fatto, e che difficilmente si può escludere. La medicina è molto incerta appunto perchè ha circostanze diversissime. Quindi le circostanze diverse obbligano a osservare accuratamente e lungamente. Ma devesi avvertire che le circostanze differenti annunziano un'altra legge, sicchè l'operazione che cade sui fatti e

sulle circostanze scuopre sempre più leggi, e allarga sempre più il campo delle umane investigazioni. Quante volte poi il fatto si può ridurre a quantità, dà luogo a scoperte di leggi certe non solo pel fatto, ma anche per le ragioni loro, come la legge della caduta dei gravi, la legge della parabola dei proiettili, le leggi dei suoni, e della luce; il che è manifesto nella Meccanica, nell'Ottica, nell'Acustica, nell'Astronomia e in altre scienze ove le leggi della quantità si applicano alle leggi dei fatti.

La mente umana, poichè naturalmente sa che il mondo è governato da leggi stabili e universali, cerca con l'osservazione e colla induzione le differenti leggi che sono nel mondo, e però tale induzione fu da Francesco Bacone chiamata *interpretazione della natura.* Va dunque ben distinta la credenza generale alle leggi della natura, dalla credenza a una tale o tal legge particolare. Quella precede le induzioni, questa le segue, quella non è capace d'errore, questa sì ove la natura non s'interpreti a dovere. La induzione sperimentale pertanto che, com'ogni ragionamento, per aver valore procede dal generale a' particolari, si fonda prossimamente su questo principio, dedotto dagli altri principj superiormente notati: *ciò che si afferma delle cose appartenenti a una specie, si afferma di tutta intiera la specie.* Questo principio, detto principio d'*induzione*, serve di premessa maggiore ad ogni induzione; la quale in tal maniera vien ridotta al raziocinio, la premessa minore essendo costituita dalle esperienze fatte, e la conclusione essendo la legge, e proprietà e causa indotta, la quale è sempre un caso particolare del principio induttivo.

Il raziocinio induttivo bensì differisce dal raziocinio deduttivo per queste proprietà: 1° ogni raziocinio induttivo ha la identica premessa maggiore, laddove il raziocinio deduttivo si fonda or sovr'una or sovr'altra premessa; 2° la minore d'ogni raziocinio induttivo è enumerazione di fatti osservati.

§ 14. — Quando manca una piena cognizione dei fatti e l'esperienza non ammannisce materiali per un'indu-

zione completa si fanno delle *congetture* più o meno probabili. L' induzione per analogia, o *analogia,* sta, come prova la parola, nel dire che due esseri hanno una proprietà comune che in uno apparisce e in altro no, perchè sappiamo che questi due esseri sono simili in altri aspetti e quanto ad altre proprietà. Per analogia ragionerebbe chi dal vedere la somiglianza che c' è fra la luna e la terra, congetturi che la luna è abitata; chi avendo provato certe erbe di tale natura esser efficaci contro una malattia, congetturi essere ugualmente efficace altra pianta simile a quella per molte proprietà; e analogicamente discorre un medico quando cura un infermo, giovandosi di sintomi osservati in altro infermo. L'analogia differisce dall' induzione propriamente detta, in quanto che quella conchiude da una somiglianza particolare fra due esseri ad una somiglianza maggiore e totale, e quindi va dal singolare al singolare; laddove l'induzione va dal particolare al generale. L' analogia può condurre ad una induzione, quando ripetute le congetture, si ritrovano vere le somiglianze congetturate, e si generaleggia; come chi dall' avere sperimentato l' effetto d'una sostanza salutare su Pietro e poi per analogia su Carlo e su altri, conchiudesse esser tale sostanza uno specifico contro date malattie. L' analogia, come l'induzione, puo ridursi a raziocinio. Quando il Torricelli dall' avere osservato che l'aria ha qualità sensibili come gli altri corpi, concluse dover questa esser pesa come ogni altro corpo, fece un' analogia che può esser postá in forma di questo raziocinio: Ogni corpo è pesante: l' aria è un corpo come gli altri, perchè ha qualità sensibili: dunque l' aria è pesante.

Quando un' induzione è incompleta e se ne conclude un giudizio generale, questa è un' induzione *anticipata,* ha natura congetturale, e si chiama *ipotesi.* L' ipotesi è ideata per iscoprire le cause e le leggi dei fatti, allorchè una induzione completa non si può arrivare per difficoltà d' osservazioni, e si cerca poi di verificarla, ponendola in raffronto coi fatti; e tal paragone o la rende *tesi* provata, o l' avvicina sempre più ad essa, secondochè o la troviamo

conforme a tutti i fatti o conformata sempre più; la distrugge poi mostrandola falsa, se contradittoria coi fatti. Le ipotesi hanno fondamento nell' armonia fra la mente che tende all'universale e la natura che opera con leggi universali e costanti; e quindi son molto necessarie per volgere l'attenzione di tutt' i dotti a un ordine di cose. Ipotesi se ne son fatte sempre mai nelle scienze, singolarmente poi nelle scienze fisiche; lo stesso sistema copernicano e l'attrazione universale furon prima ipotesi che sono state poi verificate fino a tal punto da non lasciare ormai più ombra di dubbio.

Le nozioni e leggi e cagioni trovate per induzione fisica e psicologica, diversificano dalle trovate per induzione platonica e matematica, in ciò che queste, come dicemmo, sono necessarie, quelle contingenti. Se sono contingenti, cioè se non avvi *assoluta* necessità ch' elle sieno sempre così, può domandarsi: l'ordine delle cose, non potrebb' egli esser mutato, e con esso mutate le leggi delle cose contingenti? Si osservi che la induzione sperimentale non cerca di sapere nè procaccia di mostrare come l'uomo e la natura esterna sieno in modo assoluto, ma solamente come sono in quel modo che sono, e quindi conclude legittima nell'ordin presente delle cose. Non abbiamo ragione alcuna per dubitare che Dio voglia mutato il presente ordine di cose, e Dio non opera senza ragione.

Capitolo Decimonono.

DEL METODO.

Sommario. — § 1. Nozione del metodo. — § 2. Sua necessità, confermata dalla Storia. — Indi la suprema legge del metodo, usare per ciascuna disciplina il metodo che le è proprio. — § 3. Varietà del metodo per la varietà delle materie e dei fini: metodo induttivo e deduttivo, inquisitivo e dimostrativo, analitico e sintetico. — § 4. Leggi definite dal Cartesio sul metodo. — § 5. Leggi dell'osservazione interna ed esterna. — § 6. Leggi della classificazione. — § 7. Leggi specificate dell'induzione. — Precetti di Francesco Bacone, del Galilei e di Socrate. — § 8. Leggi dell'analogia e dell'ipotesi. — § 9. Necessità del metodo deduttivo sì por cercare e sì per dimostrare la verità. — Esso è quindi analitico

§ 1. — Tende naturalmente l'uomo a conoscere perfettamente, rendendo ragione a sè medesimo delle proprie conoscenze, e a tal fine si vale di ogni facoltà dell'intendimento. Quando si conoscono le cose per le loro ragioni ordinate, formasi la *scienza*, che è il più alto stato dell'umana cognizione. Ora con quali operazioni intellettuali massimamente l'uomo acquista la scienza? Se fu posto mente all'ufficio delle varie operazioni cogitative, non resterà difficile avvisare che ognuna di loro è a servigio del ragionamento, il qual'è la più elevata di quelle operazioni. Chiarimmo infatti fino dai primi capitoli che la cognizione chiamasi scientifica, quand'è ordinamento di ragioni, vale a dire quando è trovata per mezzo di ragionamenti espliciti, talchè la scienza s'intesse tutta di ragionamenti; anzi ella non può essere fuorchè una totalità di ragionamenti bene ordinati fra loro. Ora qual via tiene la mente nel cercare la verità per mezzo di ragionamenti, e formare la scienza? Tal quesito sorge spontaneo, poichè non basta per certo che l'uomo faccia dei ragionamenti, ma bisogna che li faccia bene e con ordine debito; e massimamente adoperi quella specie di ragionamento che s'adatti alla natura di ciascun soggetto. Un esempio lo mostrerà chiaramente. Per vedere in che relazione stia il diametro del circolo colla sua circonferenza, dovremo forse noi usare l'esperienza a far poi un ragionamento induttivo? Ciò non condurrebbe a nessun buono effetto, perchè non saremmo mai certi di aver fatto un circolo preciso, e d'aver misurato esattamente il diametro e la circonferenza. Che dobbiam fare in quel cambio? Esaminare i concetti di diametro e di circonferenza, e partendo da alcuni principj evidenti, dedurre la relazione che passa fra il diame-

tro e la circonferenza stessa. Per opposto, potremmo noi scoprire le proprietà comuni a certe specie di piante, o rilevare la legge onde i corpi vengono modificati dal calorico o dall'elettrico, esaminando dei concetti e facendo dei raziocini? Nemmeno, chè qui per contrario bisogna osservare, generaleggiare e indurre.

La via che segue il pensiero per giungere al possesso della verità, si chiama *metodo*, da parola greca che significa per appunto la *via* da tenere con la mente.

§ 2.—La necessità del metodo si mostra in qualsivoglia disciplina, per la natura medesima del nostro intendimento, soggetto ad errare assai frequentemente e facilmente, se non tenga in mira le leggi che la natura gli ha imposte. Però dice la gente, che il tale sbaglia *perchè non ha metodo*, e che gli studi d'altra persona essendo fatti senza metodo, non daranno buoni risultamenti. Ora il metodo si compone di leggi razionali, contenute già nella mente umana, ordinate poi ed esposte riflessivamente, affinchè il pensiero possa seguirle dirittamente e sicuramente.

La importanza del metodo e la necessità d'usare metodi adatti a differenti discipline, ricevono ampie testimonianze nella storia della filosofia e delle scienze, mostrandoci essa il danno di metodi non buoni e non adatti, e il benefizio di metodi buoni e opportuni. Socrate avea praticamente adoperata la induzione per l'esame dei concetti metafisici, e Platone, suo discepolo, ce ne lasciò ne' suoi libri esempi e dottrine mirabili. Aristotile poi, discepolo di Platone, dettava norme ampissime per l'uso del raziocinio, esaminandone la natura con insigne perfezione, e scoprendo le sue leggi più riposte; notò altresì la natura della induzione, che conobbe potersi e doversi usare nello studio de' fatti interiori ed esteriori, senza darne bensì le regole specificate, e dell'induzioni sperimentali usò ne' suoi libri psicologici e in quelli naturali, e la *Storia degli animali* ne fa fede. I filosofi della èra cristiana, come i Padri, che seguirono principalmente Platone, e gli Scolastici, che seguirono principalmente Aristotile, adoperarono con

eccellenza il ragionamento per deduzione, e usarono l'induzione platonica e psicologica; ma trascurarono l'induzione fisica, perchè non si proponevano a fine principale il conoscimento della natura esterna. Se non che i Peripatetici, e segnatamente gli ultimi della Scuola, esagerarono nella forma deduttiva e sillogistica, dando al pensiero più ostacoli che aiuti nella ricerca della verità; e volgendosi alla natura s'argomentavano di spiegarla con principj arbitrari e non ricavati legittimamente dalla osservazione delle cose. Però le scienze fisiche d'ogni maniera non avanzarono d'un passo più lungi dal punto a cui le aveano condotte i dotti della Grecia. Alcune volte affermavano qualche verità circa la natura esterna, ma non potevano trarne alcun vantaggio, perchè non era derivata legittimamente; e quando una verità non si fonda sulle sue vere ragioni, è raramente di qualche aiuto alla scienza. Avanti Galileo, ad esempio, molti aveano attribuito un movimento alla terra, ma tal verità era fondata su motivi arbitrari, come questi: *il sole è più nobile della terra; il riposo è più nobile del movimento;* da cui inferivano che la terra girava, e il sole stava fermo: e poi affermando che la terra *è il più nobile dei corpi mobili,* e che il *movimento circolare è il più nobile movimento,* deducevano che la terra si muove con movimento circolare. Principio parimente arbitrario si era che *la natura ha orrore del vuoto,* col quale procacciavano di spiegare innumerevoli fatti naturali.

Chi non sa quale e quanta differenza corra fra la Chimica moderna e l'Alchimia del medioevo? E a che si devono i progressi di quella se non alla bontà del metodo usato? E le scienze fisiche poi, se trattate *a priori* da' Panteisti, han dato nel falso e nello strano; come altresì la Psicologia e la Cosmologia, quando i filosofi han voluto formarle colla sola esperienza esterna, a guisa della fisiologia e della fisica.

Nei tempi moderni fu sentito il bisogno di riforma nei metodi, e la gloria s'appartiene all'Italia massimamente, perchè primi a levar la voce contro gli abusi

della corrotta scolastica furono italiani; e Galileo, principe dei riformatori, ebbe la gloria di restaurare il vero metodo che si deve adoperare nelle discipline d'esterna osservazione non che di dare utili precetti per ogni maniera di ragionare. Contemporaneamente Renato Cartesio in Francia meditò sulla riforma del metodo da usare in filosofia, e dètte utili ammaestramenti per l'osservazione interiore, da cui muove lo studio della filosofia; e Francesco Bacone da Verulamio in Inghilterra seguì il pensiero degl'Italiani, largamente svolgendo norme opportune per le scienze della natura esterna. Mentre pertanto le scienze fisiche erano rimaste bambine innanzi la Riforma, dopo Galileo e il Bacone hanno avuto incrementi continui e meravigliosi.

La ragione e la storia s'accordano dunque a mostrare che la legge suprema del metodo si è di *usare per ciascuna disciplina il metodo che le è proprio.*

§ 3. — Se due sono i principali modi coi quali la mente ragiona, l'induzione e la deduzione, determinati dalla varietà delle materie, due quindi saranno anche i metodi, considerata la varietà della *materia,* coi quali si procede nelle scienze, l'*induttivo* e il *deduttivo;* quello poi, siccome è preceduto dalla esperienza e dalla osservazione, chiamasi eziandio metodo d'*osservazione* o *sperimentale,* e distinguesi in metodo d'*osservazione interna,* e d'*osservazione esterna.* Inoltre, due sono i fini che ci proponiamo ragionando, cioè o di scoprire verità ignote innanzi, o di scoprire le ragioni di verità già note per illuminare la propria o l'altrui intelligenza. Perciò, quanto al *fine,* il metodo suolsi distinguere in *inquisitivo* o *inventivo,* e in *dimostrativo,* che cioè prova scientificamente le verità già note.

Alcuni distinguono, oltre i nominati, il metodo *analitico* e *sintetico,* perchè la mente va o dal composto al semplice o dal semplice al composto, e quindi la sintesi e l'analisi. È da notare che l'analisi e la sintesi occorrono in ogni specie di metodo, perchè in ogni scienza occorre la chiarezza e la distinzione delle idee, e però

l'analisi, e occorre la composizione e l'ordine delle idee, e però la sintesi. L'analisi e la sintesi son dunque due strumenti necessari ad ogni metodo, due processi che si trovano come nel metodo deduttivo così nel metodo induttivo. Può bensì prevalere in un metodo la sintesi e in altro l'analisi: nell'induttivo prevale infatti l'analisi, perchè si muove da giudizi particolari, che sono di più comprensione o cioè rappresentano il composto, e nel deduttivo prevale la sintesi, perchè si parte da una nozione più generale, che rappresenta il semplice. Nello stesso metodo anzi, cioè nel deduttivo, come avvertiremo più tardi, ora può prevalere l'analisi, ora la sintesi, secondochè si cerca la verità o si dimostra.

§ 4. — Avanti di venire a' particolari dell'uno e dell'altro metodo, noteremo alcune leggi generali, comuni ad ogni metodo, e cavate dal *Discorso sul metodo* del Cartesio. La prima è, *non ricevere mai alcuna cosa per vera, se non la si conosca tale ad evidenza; evitare, cioè, con ogni solerzia la precipitazione o la preoccupazione; e non comprendere nei nostri giudizi nulla più di ciò che appresentasi alla mente in modo sì chiaro da non avere alcuna ragione di metterlo in dubbio.* Regola, che mostra doversi passare dal noto al men noto, dal certo all'incerto. Tal regola il Cartesio la esprime dicendo: *nulla doversi affermare di che non abbiamo idea chiara.* Alcuni obiettano che tal norma non vale su cose tenute per fede, poichè ci manca di esse l'idea chiara; ma facilmente si risponde che la ragione del giudizio allora consiste nella chiara idea di quanto meriti fede l'autorità, o dell'*ossequio ragionevole.* La seconda regola è, *dividere ciascuna difficoltà da esaminare in tante altre particolari, quanto più si può e giovi* a meglio risolverle. La terza, *condurre con ordine i propri pensieri, principiando dagli oggetti più chiari e più facili per salire a poco a poco alla conoscenza dei più implicati; supponendo* un ordine *anche fra le cose che non si succedono naturalmente.* La quarta, *far sempre un' enumerazione sì intiera e una rassegna sì generale, che possiamo esser sicuri di non ometter nulla.*

§ 5. — Vediamo in particolare le leggi del metodo induttivo o d'osservazione.

L'osservazione, come altra volta fu detto, si fa col porgere direttamente la nostra intellettuale attenzione all'oggetto percepito per conoscerlo bene, dopochè lo abbiamo distinto con l'analisi in tante parti quante meglio giovasse al fine nostro. Si osservano cose o di percezione interna o di percezione esterna, secondo che l'oggetto delle nostre osservazioni è l'uomo interiore o la natura esteriore. Però la prima legge dell'osservazione si è, *osservare ciascun ordine di fatti colla facoltà che gli è propria*. Quindi non vogliasi studiare l'intelligenza coll'osservare il cervello, nè studiare il corpo umano, osservando la coscienza. Inoltre, ognuno sa quanto sia pericoloso giudicare dopo una prima osservazione, che può essere ingannatrice, o quanto dimolte cose che ci erano dapprima sfuggite, con esame più paziente e diligente siansi a noi manifestate quasi per ispirazione. Altra legge adunque, *osservare con attenzione molta e per lungo tempo i fatti*. I fatti poi ci appariscono diversi per la diversità delle circostanze, talchè ci sia pericolo di prendere per proprietà costante d'un fatto ciò che accidentalmente lo accompagna in quel caso. Però la legge, *doversi lo stesso fatto studiare in circostanze differenti per conoscere ciò che appartiene al fatto e ciò che deriva dalle circostanze*. In quarto luogo, noi sappiamo che se le circostanze cambiano in molta parte i fatti osservabili, anche l'osservatore medesimo può patire mutamenti, e dipende anch'egli nell'osservare da certe condizioni e circostanze. Tali condizioni possono esser fisiche e morali, possono cioè dipendere da uno stato del corpo o da uno stato dell'uomo interiore. Non sentiamo difatti, non giudichiamo, non vediamo sempre allo stesso modo; l'ammalato giudica dei corpi diversamente da chi è sano, chi è mosso da passioni e da preoccupazioni giudica in modo diverso da chi è libero di tali preoccupazioni.

Ultimamente s'avverta che i nostri sensi non sono capaci di afferrare ciò che per la sua piccolezza, distanza

e altre congiunture, si sottrae alla nostra osservazione; quindi fa d' uopo avere in pronto degl' *istrumenti*, ad esempio il *microscopio*, il *telescopio*, il *termometro*, la *macchina pneumatica* e simili. Quindi, s' *aiutino e si rafforzino i sensi con acconci strumenti*. Sono necessari questi strumenti a produrre lo *sperimento*, di che abbiamo già fatto cenno, e che è sottoposto alle medesime leggi dell' osservazione. Anche per i fatti interiori l' esperimento non è impossibile, e consiste nel richiamare a bella posta la memoria su alcuni fatti avvenuti entro di noi, e nel vedere la possibilità di certi fatti che non abbiamo provati, per mezzo di alcuni che abbiamo provati, per esaminarli meglio. È un fatto che alcuna volta certe azioni umane ci paiono impossibili e non trovare ragione nell' uomo interiore, ma poi, esaminato meglio noi stessi, richiamando certi stati analoghi e passioni somiglianti, vediamo la possibilità di quelle azioni coll' accrescere in sommo grado la forza di certi sentimenti e passioni nostre. È notorio poi che spesso è utile in certi esperimenti interni, significare la loro natura con segni esteriori per aiutare e sostenere il pensiero, come scrivere un raziocinio a esaminarlo comodamente.

§ 6. — Studiando i fatti interni e i fenomeni esterni, non ha la mente per fine delle sue osservazioni la notizia di quei fatti particolari, ma bensì la notizia di loro proprietà generali, e di loro cause e leggi; e ciò si consegue pel ragionamento induttivo. Se tale ragionamento si restringe a concepire generi, a raccoglier cioè degli individui in classi subordinate l' une all' altre, formiamo le *classificazioni*. Ora la classificazione ha queste leggi principali: 1° la *classificazione si fondi sopra un sol principio o su principj analoghi di classificazione;* 2° i *caratteri comuni* sui quali si fondano le classi *sieno costanti* e non *transitòri* e *accidentali*, perchè la classificazione diventerebbe illusoria se quelle proprietà si trovassero in cose diverse, non già nelle simili; 3° però, queste *proprietà devono essere esclusive*, devono cioè appartenere solamente a quegli oggetti e non ad altri; 4° le *proprietà sieno scelte fra le più rilevanti*, e ciò si desume dalla

relazione loro colla natura intima delle cose, dal numero d'altre proprietà ch'esse inchiudono, e dalla subordinazione di queste proprietà; 5° *occorre, quanto si può, scegliere le proprietà offerte dalla natura medesima degli oggetti,* ossia preferire le classificazioni naturali alle artificiali; 6° finalmente *occorre che la classificazione sia graduata,* cioè il passaggio fra i membri della classificazione non proceda per salti, ma gradatamente. Rispondendo a queste qualità, una classificazione riesce davvero utile perchè ordinata, e, poichè ordinata, è anche bella. I quali pregi son portati al più alto grado nelle classificazioni naturali, fondate cioè sopra caratteri di somiglianza desunti dalla natura delle cose stesse; giacchè allora possono avere fondamento su caratteri invariabili, e offrire una semplicità meravigliosa, perchè la natura è semplice nelle opere sue. Non sempre, tuttavia, possiamo avere classificazioni naturali, sì per la difficoltà d'osservar bene le cose, sì per mancanza di tali caratteri; e allora è opportuno tenersi a note più facilmente osservabili, o anche a segni arbitrari, e con una classificazione artificiale aiutare almeno l'attenzione e la memoria. Bensì quanto più le classificazioni artificiali rispondono alle leggi notate, e segnatamente quanto più rilevanti sono i caratteri onde si classifican gli esseri, tanto più quelle s'accostano alle classificazioni naturali.

§ 7. — L'induzione che scuopre le leggi e le cause ha evidentemente questa legge fondamentale, cioè, *sia preceduta da un numero d'esperienze e d'osservazioni atte a provare che i fatti e gl'individui dipendono da una data causa* o son soggetti a quella data legge. Dopo la lunga e accurata osservazione, bisogna che l'induzione proceda, seguendo queste due leggi: 1° *non oltrepassare i confini determinati dall'osservazione;* 2° *dare alla conclusione tutta la generalità ch'essa può e dee avere.* A ottener questi effetti la induzione deve procedere per *eliminazioni* o *esclusioni.* Si rileva cioè, la legge o la causa d'un fatto, escludendo tutte le circostanze variabili che non appartengono alla sua produzione, e ritenendo solamente ciò

che è in esso d'invariabile e costante: di che ci dà esempio magistrale il Galilei nel discorso dei corpi che stanno sulle acque. Il qual metodo d'eliminazione Francesco Bacone notava in queste parole: *inductio*, quæ ad inventionem et demostrationem *scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per remotiones et exclusiones debitas; et deinde, post negativas, tot quot sufficiunt, super affermativas concludere.* (Nov. Org., I, 105.) L'applicazione di questo metodo serve a distinguere ciò che il Bacone chiamava *interpetrazione della natura*, dal metodo d'*anticipazione*, ch'egli riprovava ne' filosofi passati. Ecco com'egli ciò esprime: *duo viæ sunt atque esse possunt ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia; atque èx iis principiis, eorumque immota veritate, indicat et invenit axiomata media. Atque hæc via in usu est. Altera a sensu* et particularibus, *excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quæ via vera est, sed intentata.* E veramente il pericolo maggiore che si corre nella induzione, e a cui c'inclina la nostra natura intellettuale, vaga di cogliere l'uno nel molteplice, si è l'eccesso della conclusione sopra le osservazioni fatte, per cui avviene che da un fatto vogliamo giudicare di tutt' i fatti senza diligente e accurata osservazione. Non bisogna però esagerare il metodo d'eliminazione, perchè può diventare metodo negativo più che metodo positivo. Galileo infatti non s'impaccia in eliminazioni quando può procedere spedito alle conclusioni.

Da tutto ciò si rileva che la induzione, quanto alla sua nozione generale, non mancò ad Aristotile e ad altri; mancò sì a loro la specificazione del metodo che procede con molta cura e di grado in grado nella induzione sperimentale.

Correndo somiglianze fra la induzione platonica e la sperimentale, Socrate, come si rileva dai *Memorabili* di Senofonte, con paragone minuto e con analisi esatta trovava i concetti determinati e universali, e con acuta ironia

feriva i suoi interlocutori, che si formavano idee generali false non preparate dalla osservazione o dall' esame dei particolari. Nel *Sofista* poi e nel *Fedro,* Socrate si fa parlare da Platone in modo somigliante a Galileo e al Bacone, sulla necessità di esaminare il simile e il diverso per non confondere o separare.

§ 8. — La fede che abbiamo nell' ordine di natura ci trae a concepire talora solo per indizi somiglianze fra le cose o leggi non desunte da perfetta osservazione, nel qual caso facciamo *congetture o ipotesi,* che non sono certe, come l' induzione, ma più o meno probabili. L' analogia che produce le congetture tanto è più probabile quanto più rilevanti sono le proprietà simili, onde s' arguisce pur simili le non osservate o che non possiam osservare. Così, quantunque l' analogia del Torricelli fosse fondata su proprietà costanti dei corpi, tuttavia non fu resa certa se non dopo l' invenzione del barometro, fatta dallo stesso Torricelli per cagione di quell' analogia, e quando fu confermata dalle esperienze del Pascal sulle differenti altezze dell' atmosfera. Quindi si consiglia di *non congetturare mai per lontane analogie* che spesso menano ad errori.

L' uso delle ipotesi come procedimento scienziale, qual metodo cioè ipotetico, essendo una derogazione alle leggi più chiare del metodo induttivo, dee farsi con molta riserva, e solamente quando ci manchino altri procedimenti più sicuri e regolari. Quando le si fanno, devono avere queste qualità: 1° l' ipotesi sia *possibile,* cioè non contenga in sè contraddizioni, nè stia contro ad alcuna verità di fatto da noi conosciuta; 2° sia *verosimile,* vale a dire analoga alle leggi di natura; 3° *sia conveniente a spiegare tutt' i fatti conosciuti e quelli che si potrebbero scoprire;* 4° dev' essere la *più probabile* fra le possibili; 5° sia la più *semplice* di tutte. Dice infatti il Newton ne' *Principj matematici di filosofia naturale:* « Poichè la natura non fa nulla invano, e in ogni sua opera è semplice nè abbonda di cause superflue, non si devono ammettere fuorchè le cause necessarie a spiegare i fenomeni, nè più nè meno. » L' ipotesi che spiega tutti i fatti e che appa-

risce quindi esser la causa e la legge unica di essi, diventa *tesi,* e da stato di probabilità si converte in certezza com' ogn' altra induzione. Quantunque le ipotesi debban farsi con riserbo, molte volte bensì è vero le scoperte grandi cominciare dalle ipotesi, come il sistema copernicano. La ragione poi di cotesta possibilità e fecondità delle ipotesi l' abbiamo nelle parole del Newton, cioè l' ordine di natura fa supporre certe leggi d' ordine, le quali poi si ritrovano con l' esperienza.

Così nel metodo induttivo avvengono questi processi, osservazione, analisi, sperimenti che ammanniscono le conclusioni; poi la classificazione distribuisce e coordina i fatti; l' induzione scuopre le leggi e le cause; l' analogia e l' ipotesi ci mettono sulla via delle scoperte. Il raziocinio, da ultimo, deduce dalle leggi e dalle nozioni generali le conseguenze particolari. Ed eccoci al metodo deduttivo.

§ 9. — Le leggi del metodo deduttivo le quali, conosciute riflessamente, posson togliersi dal pensiero come regola nel ragionare, risguardano il modo di cavare le notizie particolari dalle notizie generali. Ora, come osservammo nel Capitolo precedente, possiamo dedurre verità particolari dalle notizie avute per induzione sperimentale, ossivvero dalle notizie universali e non d' esperienza, rilevate per induzione metafisica e matematica. Però la deduzione apparisce necessaria, 1° in tutte le questioni, nelle quali l' osservazione sia impossibile o insufficiente; 2° è necessaria per dedursi dalle notizie avute con l' esperienza le applicazioni alla pratica e ai casi particolari. È vero che per la natura medesima della deduzione la notizia più generale contiene già la più particolare; ossia la deduzione rende esplicito ciò ch' era implicito, talchè con essa non pare si apprenda niente. Ma ciò è falso, perchè da sè stessi i principj generali sono astratti e nulla insegnano, e son come tesoro che, posseduto, non si spende nè si mette in commercio, e quindi non serve a nulla; e però, in grandissimo numero di casi, la conseguenza che si trae dai principj superiori, oltre ad essere, com' è

sempre, una notizia resa esplicita, chiara e certificata, comparisce una vera scoperta, e quind' il metodo deduttivo è veramante un metodo d'invenzione come l'induttivo; di che ci fornisce una prova il racconto che fa Galileo nel *Saggiatore* del come per discorso egli trovasse il canocchiale; ce ne forniscono la prova poi le Matematiche tutte.

Quali sieno le leggi della deduzione l'abbiamo esposte a lungo nel Capitolo antecedente. La migliore norma da seguire nell' uso del metodo deduttivo si è d'esercitarsi a non ammettere una proposizione senz'esser sicuri d'averla compresa e conosciuta esatta, e inoltre di non trarre conclusioni senza scorgere con evidenza ch' esse son contenute nelle premesse. Nulla può valere quanto l'abito del diritto ragionare; e a ciò conferisce lo studio di buoni libri, e d'alcuna delle scienze esatte, come la geometria, nella quale la deduzione vien applicata in tutte le forme con rigore assoluto. Guardare alle più sottili regole del sillogismo è spesso necessario per iscoprire i sofismi e guardarci dagli errori in che potremmo cadere, trattandosi di materie molto scabrose; ma d'ordinario gl'intelletti esercitati al ragionamento non han bisogno di avere sempre in pronto le regole dei sillogismi. Gli Scolastici usaron molto il metodo sillogistico, e facevano argomentazioni mirabili per sottigliezza; ma c'era l'inconveniente di condurre sovente lo spirito dal principio alle conseguenze quas' in modo cieco, trascinati dalle regole o dalle forme del sillogismo, talchè non restava modo di fare attenzione alle cose o alla materia del discorso. Imperocchè, le regole del dedurre, risguardando la forma dei ragionamenti, tanto valgono a tirare illazioni false da principj falsi, quanto conseguenze vere da principj veri. Le leggi comuni ad ogni metodo, esposte di sopra, valgono segnatamente per la deduzione. E avvi poi questa regola principale: allorchè un ragionamento porga difficoltà straordinarie, bisogna rendersene padroni col ridurlo a forma di sillogismo e coll' applicargli le regole del processo deduttivo. Certo è che giova moltissimo assuefarsi ad espri-

mere i ragionamenti nei termini più rigorosi e nelle forme più semplici; ed ognuno potrà da sè persuadersi dell'utilità di siffatto esercizio, poichè vedrà quant'abbia guadagnato il suo intelletto in fatto di perspicacia, di acume e di solidità!

§ 10. — Il ragionamento deduttivo può non solamente usarsi qual metodo d'invenzione, sì ancora qual mezzo per dimostrare la verità già nota. Possedendo una verità generale e deducendone illazioni più o meno remote, il metodo è inquisitivo; ma quando abbiamo in mente una verità certa e vogliamo mostrarne le ragioni a noi stessi o ad altri, cerchiamo un principio generale, dal quale possa dedursi quella verità; la qual ricerca si fa, almeno mentalmente, per induzione salendo al generale, per poi discendere deduttivamente alla verità particolare. Quando si sa per certa una cosa? Quando viene da autorità ragionevole, come il consenso universale o l'affermazione di testimoni fededegni, o quando si manifesti nell'intima natura della nostra ragione, e solo si tratti di esplicare quel che è già noto, come l'esistenza di Dio, e la immortalità dell'anima, verità che, messe in dubbio, si dubiterebbe della ragione, e però son teoremi.

Il metodo deduttivo inquisitivo è spesse volte chiamato *sintetico* o *progressivo*, perchè discende dal generale al particolare, dal men comprensivo al più comprensivo, ed è d'uso più comune nell'insegnamento; il metodo dimostrativo vien chiamato anche *analitico* o *regressivo*, perchè dalla tesi sale ai principj che lo dimostrano, ossia da un che più comprensivo ad un che men comprensivo. Il metodo induttivo è sempre inquisitivo (benchè analitico) nelle scienze ove s'adopera; il metodo deduttivo poi, oltr'essere inquisitivo, è dimostrativo d'ogni maniera cognizioni.

Quanto al metodo dimostrativo, ecco le principali leggi:

1° *Si concepisca distintamente e si determini chiaramente lo stato della questione;*

2° *Per trovare il principio dimostrativo non si trascorra divagando oltre i confini delle nozioni controverse, cercando di analizzare il soggetto e il predicato della que-*

stione affinchè con rapida e mentale induzione saliamo al principio cercato;

3° *La dimostrazione non provi nè più nè meno di ciò che s' ha da provare;*

4° *Il giudizio maggiore non deve ammettere dubbio di sorta;* sia cioè o una definizione chiara ed esatta, o un principio evidente di per sè, o una legge di natura o altro giudizio generale già provato.

5° *Il giudizio minore mostri realmente che l' illazione contiensi nella premessa maggiore, nè sia mai sottinteso.*

§ 11. — La dimostrazione è poi di differenti specie; queste son le principali:

1° *Diretta* e *indiretta.* Diretta è la dimostrazione che mostra contenuto un giudizio in un altro evidente e indubitato. Indiretta è quella che invece di mostrare vero il giudizio o tesi da provare, mostra falso il giudizio *contradittorio;* perocchè se di due giudizi contradittòri, l' uno è falso, l' altro è vero di certo. E distingues' in dimostrazione *ab assurdo,* e *per esclusione delle parti* o *per eliminazione.* La dimostrazione ab assurdo mostra falso il giudizio contradittorio alla tesi, deducendo da quello molte illazioni finchè si giunge ad alcuna manifestamente assurda. Mostrato, per le conseguenze assurde, l' assurdità del giudizio da cui esse derivano, è mostrato vero il giudizio in questione. Così invece di mostrare direttamente l' obbligo di rispettare la proprietà, si fa vedere le conseguenze ingiuste e dannose del violarla, cioè di togliere ogni stimolo al lavoro, da cui viene la ricchezza, e però della miseria generale come suo effetto. Indiretta per eliminazione si è la dimostrazione che sta nel rifiutare legittimamente un dopo l' altro gli aspetti e modi nei quali può essere una cosa, tranne un solo che non può quindi non esser vero. Così, mostrato che una quantità non è nè maggiore nè minore d' altra quantità, resta che sia uguale. Ella si fonda pure nel dimostrare la falsità del giudizio contradittorio a quello da provare, giacchè tutti gli altri casi diversi da quel solo che sarà vero, presi insieme, gli formano un giudizio

contradittorio. Così, l' esser maggiore o minore si può considerare come *disuguale*, il che è contradittorio ad *uguale*. Non potrebbe fondarsi una dimostrazione ab assurdo in giudizi contrari, anzichè contradittòri, perchè i giudizi contrari possono essere tutti due falsi; e non potrebbe fondarsi dimostrazione per eliminazione sopra un giudizio disgiuntivo che non facesse perfetta enumerazione dei casi o modi nei quali può essere una cosa, perchè rimarrebbe ancora qualche caso per cui potesse la cosa essere risguardata. Quando si può, bisogna bensì preferire la dimostrazione diretta alla indiretta, o questa congiungere a quella; perocchè la diretta dimostrazione prova che una *cosa è così* e ne dà le ragioni; la indiretta invece mostra che una cosa *non può essere diversamente da quel che è*, ed è inoltre più fallace. La prova indiretta quindi può persuadere come la diretta, e la preferiscono gli oratori perchè ha in sè più facilità; ma la diretta, oltre a persuadere, illumina gl' intelletti sulle ragioni delle cose.

2° *A priori* e *a posteriori*, secondo che il principio della dimostrazione sia *logicamente* anteriore o posteriore alla proposizione da dimostrarsi. *A priori* procederebbe chi dalle perfezioni di Dio dimostrasse che il fine della creazione si è il bene, o la perfezione e felicità delle creature razionali; *a posteriori* chi dalla esistenza del mondo, o dall' ordine delle cose dimostrasse l' esistenza di Dio.

3° *Dall' intrinseco* o *dall' estrinseco*, secondochè sono intrinseci od estrinseci i fonti, onde traggonsi gli argomenti. Tali fonti erano dagli antichi chiamati *luoghi* o *sedi* degli argomenti, e indi i libri *Topici* di Aristotile e di Cicerone. *Luogo* significa il come trovare un termine medio dimostrativo, che si trova esaminando il soggetto e il predicato del giudizio in questione. Così, a voler trovare che Dio è, si esamina la natura del mondo, dal quale esame esce chiaro il concetto di contingenza e mutabilità che richiama l' altro di assoluto e necessario. E indi esce fuori il principio che il contingente presuppone una causa assoluta. Fra i luoghi intrinseci ponevansi la *definizione*, l' *etimologia*, la *somiglianza*, la *differenza*, i

contrari, le *circostanze*, la *causa*, gli *effetti* ed altri. I fonti estrinseci sarebbero le *testimonianze*, gli *esempi*, le *consuetudini*, le *leggi*, in genere l' *autorità*. La prova estrinseca sta sola e principale nelle cose di fede, ma in quelle di ragione la estrinseca dev' essere usata dopo la intrinseca, in conferma di ciò ch' è stato provato.

Il metodo deduttivo serve ultimamente a verificare le induzioni anticipate, recando i principj alle loro conseguenze e ponendol' in attinenza coi fatti, per vedere se sieno conformi o no alla realtà delle cose, nel qual caso il metodo si dice *ipotetico*.

Ha dunque il metodo deduttivo quattro uffici rilevantissimi: 1° conduce a scoperte che non si possono trovare colla esperienza; 2° trae conseguenze e applicazioni dai principj trovati per induzione; 3° serve a dimostrare ogni maniera di verità; 4° verifica le ipotesi o le dimostra false.

§ 12.—Resta da vedere qual metodo giovi tenere nelle varie materie che formano soggetto dei diversi ordini di scienze. A tale intento bisogna esaminare la natura varia dei giudizi che si riferiscono a materie diverse, la qual natura è determinata dalla natura dei loro oggetti. I giudizi, quanto al loro contenuto, li distinguemmo in puri e sperimentali, e i puri distinguemmo in metafisici e matematici, secondo la natura de' concetti che formano quei giudizi: essendo i concetti metafisici, verità universali e necessarie, e i matematici essendo verità necessarie, ma generali, perchè attinenti solamente alle quantità. I giudizi metafisici puri vengono preparati dall' induzione platonica per mezzo d' osservazione sugli oggetti dei fatti spirituali; e si generano allora i principj di causa, di sostanza, d' identità, di finalità, le nozioni universali di essere, d' unità, di verità, di bellezza, di bene e i giudizi ad esse relativi. Tali concetti essendo universali, possono applicarsi ad oggetti di diversa e opposta natura, al finito e all' infinito, al perfetto e all' imperfetto, a Dio, all' uomo e all' universo. Ma in Dio, per una induzione che esamineremo particolarmente nel Capitolo posteriore, questi

oggetti trovano l' ultima loro ragione e la loro realità. Quindi, mentre saliamo con induzione ai concetti e ai principj universali, e a Dio che li realizza, scendiamo con deduzione al mondo e all' uomo, talchè adoperiamo raziocini puri se l' universo è considerato da noi solamente come possibile, e adoperiamo raziocini misti, se l' universo è da noi conosciuto e sperimentato esistente. I concetti e i giudizi matematici li prepariamo con induzione matematica, e poi con deduzione dai principj generali caviamo notizie particolari o per mezzo di raziocini puri, o, applicando quelle leggi alle quantità reali sperimentate, con raziocini misti.

I concetti e giudizi sperimentali comparativi si fondano sulla esperienza, e però son sempre particolari, e poi con l' osservazione e induzione psicologica e fisica saliamo ai principj, alle leggi, alle cause. Inoltre, dai principj *a posteriori*, che ci fornì l' osservazione dei fatti, con raziocini sperimentali torniamo ai fatti di nuovo.

Ecco la doppia via che tien sempre il pensiero, induzione e deduzione, dal particolare al generale, e da questo a quello. La qual cosa esprimeva Francesco Bacone in queste parole: *Neque enim in plano via sita est, sed ascendendo et descendendo; ascendendo primum ad axiomata, descendendo ad opera.*

Dalla natura e dal modo di formare tali differenti specie di giudizi nascono i varj ordini delle scienze e i metodi loro propri. La filosofia, che tratta dell' ordine universale, si muove dall' osservazione dell' uomo interiore e adopera le due specie d' induzione interna, cioè la psicologica e la platonica, scoprendo con quella le proprietà, le leggi e le cause dei fatti interiori, le quali formano soggetto del nostro studio, con questa le nozioni e i principj universali che sono soggetto dell' Ontologia. Con induzione trascendente la filosofia sale a Dio, ch' è soggetto della teologia razionale. Da Dio scende ad applicare quei principj all' universo e all' uomo, e adopera il metodo deduttivo. Tali scienze costituiscono la *filosofia* generale, che mediante deduzioni viene applicata in modo più de-

terminato ai fatti umani positivi, dando luogo alla *Filosofia applicata* o *Scienze morali.*

Dai giudizi matematici puri nascono le *Matematiche pure,* le quali con osservazione e analisi dei concetti di quantità salgono ai concetti generali e ai principj, dimostrando poi deduttivamente le ragioni d'ogni specie di quantità. Seguendo, inoltre, il medesimo metodo deduttivo, quelle verità s'applicano alle quantità reali, e nascono così le *Matematiche applicate,* o scienze *fisico-matematiche,* come l'Astronomia, la Meccanica, l'Ottica e somiglianti.

Finalmente i giudizi riflessi che risguardano l'esperienza esterna, coi quali induttivamente sorge la mente alle nozioni generali, alle leggi e alle cause, formano le scienze *fisiche* d'ogni maniera. Anch'esse poi, salite ai principj, con metodo deduttivo ritornano ai fatti per confermare le scoperte o per applicarle alle arti; e indi le scienze *fisiche applicate,* come la Fisica tecnologica, la Chimica tecnologica e simili.

§ 13. — La natura dei nominati ordini di giudizi e dei lor oggetti dà luogo, inoltre, a gradi varj di scienza. Si ha il primo grado di scienza nell'*assoluta necessità* degli oggetti, come nelle verità metafisiche pure e matematiche pure, com'altresì nelle loro *ideali* applicazioni. Si ha il secondo grado di scienza nella *necessità relativa* delle cognizioni, o de' giudizi metafisici e matematici *realmente* applicati, perchè occorre che la esperienza mostri la realtà degli oggetti, la cui esistenza non è necessaria, ma esistendo, è necessario che si trovi in loro ciò che si trova nelle verità pure o nelle loro applicazioni possibili; come, esistendo il mondo, è necessario che sia in esso verità, bellezza, ordine; o esistendo i corpi estesi, numerabili, e mobili, debbonsi riscontrare in essi le leggi matematiche dell'estensione, del numero e del moto. Si ha finalmente l'ultimo grado di scienza nella notizia delle ragioni vedute in modo *contingente,* come nelle scienze d'esperienza interna ed esterna, perchè l'uomo e la natura si vedono per l'esperienza che sono

così anzichè in altro modo, e che sono soggetti a queste leggi anzichè ad altre, ma nulla ci palesa la necessità d'un ordine di cose quale noi sperimentiamo e conosciamo.

Capitolo Ventesimo.

DELL'INDUZIONE TRASCENDENTE E DELLA COGNIZIONE DI DIO.

Sommario. — § 1. Induzione trascendente e correlativa differente dall'astrattiva. — § 2. Il concetto dell'infinito non è negativo. — Per avere il concetto del finito ci occorre almeno confusamente l'altro dell'infinito; bensì distintamente l'infinito si concepisce in opposizione col finito. — § 3. Correlazione dei concetti di finito e d'infinito. — Il concetto dell'infinito è dunque analogico e correlativo. — § 4. Vie che tiene l'intelletto per formare il concetto pieno, quanto si può, di Dio. — § 5. Concetto medio di creazione o cagione prima. — § 6. Il principio dal *nulla nulla* non impugna il principio di creazione. — § 7. Dio è liberissimo nel creare, e il fine della creazione si è il bene; nè, creando, Dio si muta. — La provvidenza e la conservazione sono continuata creazione. — § 8. Si dimostra che Dio è prima Causa dell'essere, prima Ragione del conoscere e prima Legge dell'operare. — Consenso universale sull'esistenza di Dio. — § 9. Se v'è o perchè v'è Atei.

§ 1. — Come fra' sentimenti spirituali v'ha un sentimento altissimo che tutti gli altri signoreggia, il sentimento religioso, così fra' concetti della mente umana v'ha un concetto superiore ad ogni altro, ed è il concetto di Dio; la qual conoscenza e il metodo per conseguirla esamineremo, dopochè vedemmo le conoscenze di noi stessi e della natura e i metodi loro. Osservando la molta varietà dei nostri concetti, non può sfuggire la singolarità del concetto d'un ente assoluto, che trascenda per infinito intervallo la natura d'ogni altro ente. Esso sta sul vertice dei pensieri come astro luminosissimo, oltre il quale non si può spingere lo sguardo della mente; in esso il pensiero si perde come in un mare senza confini. Il concetto d'un ente infinito è rappresentazione di un ente che non si trova nelle cose che ne circondano; eppure di lui ci parlano tutte le cose che vediamo e che non vediamo, le apparenti e le non apparenti, le sensibili e le intelligibili. Se, come sant'Agostino di sè ci narra nelle sue *Confessioni*, domandassimo ad ogni cosa se ella sia l'infinito, ogni cosa

ci risponderebbe, *non sono Dio;* ma tutte ugualmente ci risponderebbero *Dio è.* Noi indoviniamo l'infinito se l'occhio si spinge nell'immensità dei cieli e dei mari, o si abbassa nelle infime cose della natura, perchè in tutto scorge ordine, perfezione, verità, bellezza. Se poi la mente si rivolge in sè medesima, tanto più fulgido spicca quel concetto, perch'essa si sente e si conosce non infinita, e sorge col pensiero ad una mente infinita; se medita le sue idee supreme, la verità, la bellezza, il bene, contempla più alto di queste un vero infinito, un bello infinito, un bene infinito.

Di che natura è questa idea, e come può la mente umana possederla? Siccome dobbiamo stare nei confini della più facile osservazione, non abbiamo da indagare l'origine prima di tal concepimento in noi, sul qual fatto troppo son discordi le sentenze dei filosofi; quantunque sia certo e consentito dai filosofi non negativi, come la causa del poter noi avere tal nozione sia Dio stesso, per una relazione nostra con lui, poichè ogni altra cosa non può dare l'idea di ciò che non ha paragone a nessun'altra cosa. Noi quindi esamineremo la natura di tal concetto, e con quale atto *riflesso* della mente si giunge a possederlo nitido e distinto.

Dapprima riconosciamo che l'umana riflessione è tratta manifestamente a pensare l'infinito e a distinguerlo precisamente dalle cose mondiali, allorchè la parola degli altri uomini eccita la mente nostra o l'aspetto della natura lo risveglia nel nostro pensiero. Che fa allora la mente? Essa, come da concetti inferiori sale a concetti supremi, e da fatti osservati sorge alle leggi, così per modo analogo e pur differentissimo, con un'induzione rapidissima ed alta, che chiameremo *trascendente,* sale al concetto d'un Ente assoluto. Poichè ogn'induzione esclude tutto ciò che è proprio di ciascun concetto e di ciascun fatto, cogliendo una loro somiglianza o una relazione loro, anche questa induzione di natura singolarissima, partendo dalle cose che non sono infinite sale ad un ente che da ogni cosa è richiesto, per integrare,

direbbe il Rosmini, la loro conoscenza. E tale induzione chiamiamo trascendente perch' essa non si ferma in un che astratto e comune alle cose osservate, ma valica oltre la natura delle cose universe sino a un che assoluto, col quale tutte le cose sono in necessaria relazione. Questa induzione non è *astrattiva*, ma bensì *correlativa*, come quella che suppone due termini opposti e che si richiamano fra loro. L' induzione astrattiva va dal particolare a ciò che è sempre più generale, vale a dire, da ciò ch' è reale e più determinato a ciò che è più indeterminato, più remoto dalla realtà. L' induzione trascendente per contrario, movendo dal concetto confuso dell' ente realissimo che è uno e identico, esclude col pensiero ciò che appartiene ad ogni essere sotto certe condizioni, a una specie anzichè a un' altra, il che è indizio d' imperfezione, e ritrova più distinto colla mente l' Essere infinito, assoluto e perfetto. Facendo tal processo, è facile vedere che si passa dal determinato al determinatissimo, dal reale al realissimo, e non già dal determinato all' indeterminato, dal reale all' astratto; sicchè invece di giungere al concetto generalissimo di *essere indeterminato*, si sale al concetto dell' ente realissimo, infinito e perfetto. Chi confondesse l' induzione astrattiva colla induzione correlativa, porrebbe Dio insieme colle cose sotto un che astratto, confonderebbe cioè Dio colla natura, come avvenne ai Pagani e a tutt' i Panteisti.

§ 2. — Onde mai le cose universe che non sono infinite possono aiutare l' intelletto a concepire distintamente l' infinito che non è l' universo? Alcuni per ispiegare l' origine del concetto di Dio nella nostra mente han sostenuto che *negando* i concetti riferibili all' universo si viene ad afferrare i concetti opposti, vale a dire dal negare la limitatezza delle cose nasce in mente il concetto d' illimitato, dal negarne l' imperfezione, la finitudine, la mensurabilità, la temporaneità viene in mente il concetto della perfezione, dell' infinitudine, dell' immenso, dell' eterno e simili. Però dissero che il concetto dell' infinito è puramente negativo. La opinione loro ha una parte di vero,

poichè certamente a pensare l' infinito bisogna escludere da quello il finito; ma da un' altra parte poi, essi non han considerato che dal solo negare alle cose limitate e imperfette la limitatezza e la finitudine, se null' altro scorgesse la mente, non nascerebbe il concetto di cosa alcuna; come chi da uno tolga uno, gli rimane zero, non un numero infinito. Preme avvertire che non si deve giudicare della natura di tali concetti, secondo suona la parola, che ha d' ordinario forma negativa, perchè invece il vocabolo di *perfetto* abbia forma positiva, negativa l'*imperfetto*. Essi poi non s' avvidero che il medesimo quesito circa l' origine del concetto d'infinito e d' assoluto, può farsi sull' origine dei concetti che riferiamo alle cose universe. Infatti, è vero che noi percepiamo e pensiamo le cose che sono di lor natura finite, imperfette, temporanee: ma come facciamo a dar loro quegli attributi, a giudicarle cioè tali, se non abbiamo in mente anche gli altri concetti opposti e correlativi? Se noi chiamiamo le cose imperfette, arriva perchè le poniamo a ragguaglio col concetto d' un che perfetto; se le giudichiamo temporanee, si è perchè abbiamo in mente il concetto d' un ente che non ha successione, e via discorrendo. Dunque, anzichè doversi attribuire il concetto dell' infinito al precedente possessa del concetto di finito e d' imperfetto, è da dire che la notizio dell' infinito e del perfetto è necessaria per giudicar finite o imperfette le cose universe. Concluderemo adunque, stando ai fatti, che il concetto dell' infinito è *naturale* al nostro intendimento, come i concetti dell' essere, della causa, di uno, di verità e somiglianti; e che si manifesta distintamente all' occasione delle percezioni e delle cognizioni sensate, e specialmente dell' educazione e della parola, come rileviamo da' bambini, che non intendono un teorema di geometria, e ai quali è chiarissimo — *Dio è per tutto; Dio vede tutto.* — La necessità poi di tali opportuni stimoli a render distinta e chiara la nozione dell' infinito, dipende dalla natura stessa di quel concetto che, a bene intenderlo, occorre porlo in raffronto colla notizia delle cose finite.

§ 3. — A veder bene tal cosa, esaminiamo i principali concetti dell'uno e dell'altr' ordine in correlazione fra loro.

Dicesi *assoluto* o *incondizionale* l'ente che non dipende da altri che da sè, e *condizionale* o *relativo* un ente che dipende nel suo essere da un altro ente. È manifesto che nessuna cosa dell'universo è assoluta, poichè ogni cosa è relativa necessariamente ad altra e ne dipende, come vediamo dalle mutazioni perenni di forma e di moto, e però da una coordinazione universale d'effetti e di cause, ond'ogni cosa mondana è causa ed effetto d'altre cause; però le cose universe formano una totalità di condizionali e di relativi che suppongono un incondizionale o assoluto. Ciò ch'è relativo ad un altro dicesi *contingente*, il quale è concetto di cosa che può esistere, ma non repugna pensare che non esista, o che non sia esistita o che più non esista. E difatti ciò ch'è relativo ad altri non esiste *per sè*, o di *necessità*, ma *per altro*. L'ente assoluto è *necessario*, che vuol dire necessariamente *esistente*, perchè non si può pensare che non esista, senza cadere in contraddizione. Ciò ch'è relativo ad altro e contingente, non può essere perfetto, nella compita significazione di tal parola, giacchè ha più perfezione un ente quanto men dipende da altri, e l'ha massima chi dipende da sè solo; inoltre la contingenza non può stare colla perfezione assoluta, chè l'esistere di necessità sia la maggior perfezione, onde solamente il necessario è perfetto. Le cose relative son dunque *imperfette*, l'assoluto è il *perfetto*. *Infinito* concepiamo quell'essere che non ha limite nè intrinseco nè estrinseco; non intrinseco, cioè che alla sua essenza non si può aggiungere nulla, non estrinseco, che cioè non è limitato da alcun altro ente. Assolutamente diverso dall'*infinito* è il concetto dell'*indefinito* o *indeterminato*, nel quale s'intende un che in atto sempre limitato e determinato, ma che può crescer sempre più, come la conoscenza dell'intelletto e come il numero. L'indefinito adunque può crescere, ha il più e il meno; laddove l'infinito non può patire accrescimento e diminuzione, quindi è determinatissimo in

ogni perfezione sua. Non bisogna confondere il finito o limitato col determinato, quantunque a volte si prenda la parola *termine* in senso di *confine;* imperocchè, limitato è ciò che non ha pienezza d' entità, determinato è ciò che ha *termine* o *compimento* nell' esser suo; così l' intelletto ha limite nella sua conoscenza, ma l' obbietto della sua conoscenza non lo limita o restringe, sì come termine suo lo compisce: il finito adunque manca di pienezza, ma è determinato cioè compiuto nell' essere suo, l' indefinito non ha determinazione, l' infinito ha determinazione assoluta perchè compitissimo in sè stesso, cioè pienezza d' entità.

Il perfetto è quind' infinito, e l' infinito è *uno* di necessità. Le cose imperfette son per contrario *finite*, perchè han limite intrinseco ed estrinseco, e quindi sono anche *molteplici.* Segue da ciò, che gli esseri non perfetti e limitati possono perfezionarsi o peggiorare; e per contrario nulla perde mai e nulla acquista l' ente perfetto. Il concetto di perfezione assoluta inchiude quello d' *immutabile,* come il concetto di cosa imperfetta inchiude la nozione di *mutabilità.* Mutabile dicesi un ente che passa, esistendo, dalla potenza all' atto; il qual passaggio è comune ad ogni cosa finita, e rende possibile in essa l' aumento, lo svolgimento, il perfezionarsi e il deteriorare. L' immutabile non è quindi mescolato di potenza e di atto, ma bensì è un *atto puro* e *semplicissimo.*

L' ente necessario, inoltre, non potendo non esistere, si concepisce altresì *eterno.* Gli enti contingenti passarono dal poter essere all' essere, e quindi cominciarono ad esistere; ed esistendo, hanno il prima e il poi, il presente, il passato e il futuro; e però diconsi *temporanei.* Il *tempo* è *la totalità dei successivi,* ossia la totalità dei momenti che succedonsi nella durata delle cose; l' eternità è l' *esistenza non successiva,* in cui cioè non v' è nè il prima nè il poi. Comunemente suolsi dire: l' eterno essere ciò che non ha avuto principio e non avrà fine, ed esser temporaneo ciò che ha avuto principio e può aver fine. E sta bene; ma tali proprietà derivano dall' essere l' eternità *tutta presente a sè stessa,*

e dall'essere il tempo costituito da momenti successivi. Come il tempo è la totalità dei successivi, così lo *spazio* è la *totalità dei coesistenti*, ossia delle cose molteplici, limitate e confinate in un luogo, da cui prendono misura. Se le cose finite son quindi *mensurabili*, l'infinito è *immenso*. Il vocabolo *immensità* può bensì avere due sensi: o in quanto esclude dall'assoluto le limitazioni recate dallo spazio; o in quanto include la presenza dell'ente semplicissimo ad ogni punto dello spazio, nel quale ultimo aspetto dicesi *onnipresenza*. È inutile avvertire che per *onnipresenza* non vuolsi mica significare una diffusione materiale in ogni punto dello spazio, perchè allora sarebbe mensurabile come le cose finite; egli è piuttosto *tutto da per tutto*. Sicchè questi due giudizi « Dio non è in alcun luogo » e « Dio è in ogni luogo » sono ugualmente veri. Imagine imperfetta della onnipresenza di Dio può dare il fatto dell'anima sensitiva presente a ogni parte del corpo sentito; ma ci corre quanto dalla semplicità infinita alla semplicità finita o all'imperfezione dell'anima ristretta entro i confini del corpo animale. Da questi concetti che si riferiscono all'identico ente assoluto, possiamo derivare molti altri attributi, come l'*onnipotenza*, l'*onniscienza*, la *bontà perfetta* e simili, che tralasciamo di esaminare perchè facili a veder contenuti ne' già esaminati.

Da questo esame si conclude: 1° che v'ha un ordine di concetti che riferiamo universalmente alle cose del mondo, e un altr'ordine di concetti opposti che riferiamo ad un supremo e unico ente; 2° che ogni concetto di ciascun ordine può derivarsi dall'altro; cioè l'infinito dal perfetto, il perfetto dall'assoluto, come il finito dall'imperfetto, questo dal relativo, e va discorrendo; 3° che ciascun concetto dell'uno e dell'altr'ordine non s'intende senza l'aiuto del concetto correlativo dell'ordine opposto, sicchè ciascun concetto prende nel nostro intelletto significazione dall'altro, il finito dall'infinito, e reciprocamente l'infinito dal finito: quantunque, si avverta bene, logicamente prevalgano e precedano i concetti dell'ordine assoluto. Ed ecco chiarita la necessità d'avere

appreso gli enti finiti per concepire distintamente e riflessamente l'ente assoluto. Da tutte le quali cose segue in 4° luogo che il concetto di Dio non è *negativo* solamente, nè solamente *positivo*, ma piuttosto *analogico*, cioè in parte positivo in parte negativo, come due cose che si somigliano, non del tutto simili, nè del tutto diverse. Si potrebbe chiamare anche *correlativo*, perchè l'infinito richiama il finito e lo esclude in pari tempo. Quindi positivo è il concetto dell' infinito poich' esclude da esso il finito, e ci serve di norma per giudicare com' egli trascenda le cose da lui distinte, ed è negativo poichè nell' infinito nega il finito. E per verità, il finito è determinato da condizioni e proprietà specifiche e individuali, che sono non già pienezza, ma deficienza d'essere, imperfezione, limitatezza, e negazione dell'esser vero, ch' è uno, identico, realissimo e semplicissimo. Indi, il concetto dell' infinito nega la negazione del finito, e risultando da doppia negazione, riesce in affermazione. (FÉNÉLON, *De l'exist. de Dieu*, p. 2.)

§ 4. — Alla natura del concetto di Dio è conforme l'operazione con che riflessamente cerchiamo di rendere tal nozione, quanto per noi si può, piena e adeguata. La qual perfezione di concetto i maggiori filosofi d' ogni età riconobbero aversi con due operazioni riflesse, che furono chiamate dagli Scolastici *per remotionem* e *per excessum*, operazioni naturali alla mente nostra, ma perfezionate dalla scienza. Per remozione, escludendo dalla natura di Dio ogni imperfezione o difetto che troviamo nelle cose e che non può convenire a Dio; per eccesso, affermando di Dio in modo eminente e infinito i pregi e le perfezioni che sono negli enti finiti, come la verità, la bontà, la sapienza, la potenza, la bellezza; la qual cosa vuol dire che non possiamo comprendere in sè l'essenza divina. Con tal concezione limitata, non adeguata, obliqua, non diretta, l' umano intelletto nella natura divina

« Com' occhio per lo mare, entro s' interna;
Che, benchè dalla proda veggia il fondo,
In pelago nol vede, e nondimeno
Egli è; ma 'l cela lui l' esser profondo. »
(DANTE, *Parad.*, XIX.)

In qual modo poi sieno in Dio le perfezioni notate, è a noi non comprensibile, e però in tale rispetto può dirsi con san Tommaso che di Dio noi sappiamo ciò che non è piuttosto che ciò che è. (*Summa Theol.* P. I e *Summa contra Gentes.*) Gli attributi formati per remozione vengono chiamati anche *metafisici,* come la immutabilità, l'unità, l'eternità; quelli per eccesso, come la sapienza, la giustizia, chiamansi anche attributi *morali.* Si suole bensì, tanto dagli uomini di lettere, quanto dai popoli, dare attributi a Dio i qual' implicano difetto, come se diciamo: *Dio è misericordioso, Dio si sdegna, Dio fa la vendetta del male;* ma questi si riferiscono a Dio sol quanto indicano una certa perfezione, esclusa l'imperfezione, che si accompagna negli atti dell'umana natura. Così, l'idea di misericordia include patimento, che non è in Dio, e include volontà di benefizio, e questa è in Dio. Parimente, lo sdegno non può essere in Dio come passione, ma come condanna del male. Nè la vendetta può attribuirsi a Dio come volontà del male altrui; sì come volontà di dar la pena secondo la eterna giustizia.

§ 5.—La correlazione dei due mentovati ordini di concetti ha tal natura che non può stare il relativo senza l'assoluto, il contingente senza il necessario. Non potrebbe però dirsi al contrario che il necessario non può stare senza il contingente, l'assoluto senza il relativo, perchè questo dipende da quello, non quello da questo, e l'assoluto è anche perfetto e di niun altro ente ha bisogno. Quindi *ogni ente relativo dipende necessariamente dall' assoluto;* ecco la legge suprema d'ogni cosa finita, legge che signoreggia ogni altra legge.

Di che natura è tal *dipendenza,* la quale tramezza fra i concetti d'un che finito e d'un che infinito? Se le cose son contingenti, cioè possono esistere come non esistere, e se relative, cioè hanno necessità d'una condizione di loro esistenza, fa d'uopo concludere che le cose finite passarono dal non esistere all'esistere, cominciarono cioè ad esistere. Ora il fatto per cui le cose cominciarono ad essere, si chiama *creazione,* e però

l' idea di creazione sta di mezzo ai concetti dell' ordine relativo e ai concetti dell' ordine assoluto. La creazione si è tale causalità che non si riscontra nell' operare delle cose mondiali, perchè queste, come testimonia anche l' esperienza, producono nuove forme, non mai gli elementi sostanziali della natura. La creazione pertanto è produzione assoluta di sostanze, causalità che dà l' esistenza in atto a cose che innanzi eran solo possibili. *Creatore* quindi non può essere altri fuorchè Dio, il qual' è perfetto e infinito e contiene in sè tutta l' essenza dell' essere; però a Lui soltanto può appartenere una causalità senza condizioni, o infinita, come quella che non reca in atto le cose già contenute nella potenza degli elementi di natura, ma contenute soltanto nella potenza di sè stessa, e ch' erano perciò *mera* possibilità. Onde, parlando con rigore metafisico, Dio è il solo vero ente, l' *Ente per essenza,* mentre le cose sono *enti per partecipazione*, avendo avuto l' essere da Dio, qual cosa che a loro è partecipata.

§ 6. — L' assoluta potenza di produrre in atto le sostanze finite che prima non erano in alcun modo vien contraddetta dagli Atei e da' Panteisti con questo assioma, *ex nihilo nihil,* dal nulla non si fa nulla. Questo principio è vero, se interpretato bene; falso, se male interpretato. Esso infatti può assumere tre significati: 1° che il *niente* non può esser causa nè efficiente nè materiale di qualche cosa; 2° che nulla può cominciare ad essere, senza che vi sia una cagione che lo faccia essere; 3° che nulla può cominciare a esistere. Inteso quel principio ne' primi due significati, è verissimo, e non impugna la dottrina della creazione sostanziale, perchè in essa non si fa cagione delle cose il nulla, ma l' Ente per essenza; nè si lascia le cose senza una cagione sufficiente, riponendola nella potenza e sapienza dell' Ente perfettissimo e infinito. Interpretata poi nell' ultimo senso, allora dichiariamo falso che dal niente non venga mai all' esistenza niente; perchè tale affermazione contraddice non soltanto alla creazione delle sostanze, ma sì alla produzione delle *modificazioni* di esse. Non abbiamo noi coscienza dei cambiamenti che avven-

gono entro di noi? Il moto dei corpi, i fenomeni della natura, la generazione, la conservazione, la morte degli animali e dei vegetabili, non sono cambiamenti che accadono fuori di noi? E che cos'è un cambiamento in noi e fuori di noi, se non che un modo che incomincia, e che innanzi non esisteva? Per accettare quel principio nel senso che *nulla cominci ad esistere*, bisognerebbe provare che *nulla accade e tutto è*, la qual cosa contraddice al senso comune, non meno che alla esperienza interna ed esterna. Adunque tal principio impugna tanto la creazione sostanziale o assoluta causalità, quanto la causalità relativa o produzione dei modi evidentemente manifestata nei fatti. Se gli Atei, restringendo per comodo di lor opinione quel principio, affermassero che *le sole sostanze non possono cominciare ad esistere*, e quindi la creazione sia impossibile, ragionerebbero così: la produzione della sostanza è impossibile, perch'è impossibile la produzione della sostanza; il qual sofisma si chiama, come vedremo in progresso, *petizione di principio;* talchè a loro incombe provarci tale impossibilità, chiudendosi ne' confini dell' esperienza sensibile, negando l' efficienza infinita, contraddicendo all' ordine razionale de' concetti che porgono i contrapposti dell' infinito e del finito, e assurdamente attribuendo l' eternità cioè l' infinitudine al mondo ch' è limitato nelle parti e nel tutto; nel tutto, appunto perchè composto di parti.

§ 7. — La creazione poi non è necessaria; se no, il mondo sarebbe necessario, non contingente. Fra gli attributi morali dell'Ente assoluto v' ha senza dubbio la *libertà*, perchè la libertà procedente dall' intelletto è in lui senza limite come l' intelletto suo. Va però concepita la libertà di Dio in modo eminente e perfetto, tale cioè da escludere ogni difetto. Nelle creature razionali la libertà del bene si congiunge alla possibilità del male; ma tal possibilità è un difetto e va esclusa da Dio, perchè repugnerebbe agli altri attributi di verità somma, bellezza somma, somma bontà. Dio è quindi liberissimo, ma non può fare il male, o meglio, il male contraddice a Dio, come gli contraddice l' errore, anzi ogn' imperfezione; però, creando,

Egli ha per fine il bene. Platone significava nel *Timeo* stupendamente tal cosa, quantunque voglia parlare dell'ordinamento dato all'universo: « Egli era buono, e quegli che è buono da niuna cosa è tocco d'invidia. Essendo adunque da invidia lontano, volle che tutte le cose a lui somiglianti si facessero; e se alcuno degli uomini savi riceverà questa cagione per principale alla generazione del mondo, la riceverà dirittamente. » Meravigliosa è la corrispondenza delle parole di Platone con quelle del Genesi, ove il Creatore si compiace nella bontà delle opere sue: « Ed Egli vide che erano molto buone. » Nulla però nella natura di Dio ci dimostra in lui la necessità di creare; anzi tutte le perfezioni di Dio manifestano ch'egli *poteva non creare*, e che, se creò, liberamente creò. È vero che noi, enti *creati*, concepiamo Dio com'Ente creatore, ma Dio sarebb'egli stato l'Ente infinito e perfetto anche senza creare? Senza dubbio; e, piuttosto, Egli non sarebbe stato infinito e perfetto se bisogno avesse di creare. A Dio è bensì essenziale la *potenza creativa*, perch'egli è l'assoluta efficienza, ma se Dio creasse necessariamente il mondo, seguirebbe che a Dio è necessario il mondo, e che per esser perfetto ha bisogno delle perfezioni mondiali; talchè l'universo, concependolo noi allora essenziale a Dio, parteciperebbe della necessità, infinità, eternità di Dio; e Dio e mondo non si distinguerebbero più. Scenderebbe altresì che Dio avrebbe cavato da sè stesso l'universo, e l'universo sarebbe parte di lui; il qual'errore grossolano che si ritrova nelle Cosmogonie asiatiche dicesi *Emanatismo*. Si noti perciò, che Dio non solamente creando è libero da ogni *coazione*, perchè Dio non può venir costretto, ma è libero altresì da *necessità di sua natura*, perchè Dio è perfettissimo senza la creazione dell'universo. Però la creazione *ex nihilo* suolsi formulare esattamente, chiamandola *creazione sostanziale, libera, ad extra*, intendendo di significare con quest'ultima parola che Dio non cava dal suo seno le sostanze create.

Alla libertà di Dio nel creare non repugna la sua immutabilità. S'avverta che Dio, creando, non passa dallo

stato d'inazione a quello d'azione: l'atto creativo è sì eterno come Dio. Nè ciò inchiude l'eternità delle creature; imperocchè sia eterno l'atto divino, ma il termine dell'atto, e che sostanzialmente n'è distinto, ha sua natura propria, cioè finita, e quindi temporanea. Il mondo cominciò ad essere; ora, il cominciamento e la durata successiva sua non son altro che il tempo! Nè dicasi, che dunque v'ha un tempo in cui le cose non erano fatte, giacchè il tempo principia con esse. In tal modo vien tolta ogni apparente contraddizione. Però Dante scriveva:

« Che nè prima nè poscia procedette
Il discorrer di Dio sopra quest' acque. »

L'atto creativo è dunqu' eterno, Dio è libero e resta immutabile, perchè l'atto creativo di Dio è *eternamente libero.*

La Provvidenza, non meno dell' assoluta libertà, vuolsi riconoscere fra gli attributi morali dell'Assoluto, perchè deriva dal concetto di potenza creativa. Come le cose han bisogno, per esistere, d'esser create, così la durata dell'esser loro è per l'attinenza con l'efficacia di Dio in loro; talchè la *conservazione delle cose si è una continuata creazione.* Il fine di bene che Dio si propone nel creare, continuamente voluto da lui nella conservazione delle cose, si chiama *Provvidenza,* la quale però non si distingue dalla creazione se non per limitato nostro conoscere. Errano quindi i *Deisti* che ammettono Dio creatore ma non provvidente, come l'ammettono i Teisti, perchè quelli pongono e non pongono insieme l'atto creativo.

§ 8. — Esaminati ora i concetti che riferiamo all'Ente supremo e i loro correlativi dell' ordine finito, non che la natura del concetto medio di creazione o di cagione prima, possiamo mediante la deduzione dimostrare che Dio è prima causa dell' essere, prima ragione del conoscere, prima legge dell'operare. In queste dimostrazioni si passa dall' esistenza delle cose contingenti all' esistenza dell' Ente necessario; nè questo passaggio è impossibile perchè si fonda su principj evidenti e necessari, come, ogni cosa che comincia suppone chi lo faccia cominciare,

in ogni serie di cose v' ha una prima che comincia la serie o che le dà principio, un ordinamento di cose a un fine palesa una mente che se lo propone. Ora la dimostrazione non fa vedere un che onninamente nuovo, ma che non era esplicitamente conosciuto; imperocchè il concetto di Dio trovasi già nella correlazione dei concetti notati.

Ecco, perciò, alcuni ragionamenti che dimostrano esser Dio prima cagione all' esistenza delle cose: 1° Le cose nell' operare loro producono effetti, e quindi apprendiamo un ordine di cause efficienti. Ora, nessuna cosa è causa efficiente di sè stessa, perchè sarebbe prima di sè stessa; e d' altra parte con le cause efficienti non si può andare all' indefinito, perchè in un ordin di cause le ultime dipendono dalle medie, queste dalla prima, e se questa si togliesse, tutte sarebbero tolte; dunque v' ha da essere una causa prima ch' è Dio. 2° Nella moltitudine delle cose che percepiamo continuamente si vede prodursi cambiamenti, e ciò che si produce o si corrompe è mutabile e contingente, ossia può non essere. Ora le cose che son tali, già non sono esistite, perchè ciò che può non essere, sempre non può esser esistito, chè sarebbe di necessità. Dunque, se le cose tutte già non sono esistite, e se, nulla esistendo, nulla potrebbe cominciare ad esistere, fa duopo ammettere un ente che abbia in sè la ragione del proprio essere, e che sia cagione delle altre cose tutte, cioè Dio. 3° Noi vediamo che le cose prive di conoscenza operano per un fine, onde s' arguisce con certezza che sieno a quel fine ordinate da un ente diverso. Questo ente che conosce quel fine e se lo propone, e per conseguirlo concorda insieme in un ordine le cose contrarie e diverse, si chiama Dio.

Queste e simili prove furono, innanzi dei filosofi cristiani, usate eziandio dai migliori filosofi pagani; ma questi le adoperarono, a dimostrare non già Dio creatore, sì a far vedere certa l' esistenza d' un ordinatore eterno e motore dell' universo. Vuolsi notare che Dio non potrebb' essere ordinatore delle naturali sostanze, quando non fosse creatore, perchè ogni sostanza piglia ordine dalla

virtù intrinseca sua, e non avrebbe bisogno d'un ordinatore quand' esistesse da sè medesima; onde apparisce assurdo il concetto pagano del *caos*, o di materia eterna disordinata. D'altra parte, ponendo che Dio sia solamente ordinatore, ammetterebbesi eterna la materia, il che è assurdo, perchè l'eterno è necessario e le cose son contingenti. Finalmente due eterni sono assurdi, perchè l'eterno è anche infinito, e due infiniti non potrebbero essere perchè uno limiterebbe od escluderebbe l'altro. La dottrina erronea che ammette due principj eterni chiamasi *Dualismo;* il dualismo poi da *teologico* diventa *morale*, ammettendo due principj, uno del bene, Dio; uno del male, il mondo imperfetto e finito. V'ha un altro errore in tal materia, il *Panteismo*, che confondendo i due ordini de' concetti opposti, coll' universo immedesima Dio, il finito coll' infinito, il che è intrinsecamente contraddittorio. Il Teismo, o dottrina che ammette la creazione libera e sostanziale, non separa il mondo da Dio, come il Dualismo, e nemmeno li confonde, come il Panteismo, sì li distingue e gli unisce mediante la creazione.

Che Dio, creatore degl' intelletti, sia la ragione prima del conoscer loro, dimostrasi anzi tutto per la stessa esposizione de' concetti correlativi, già fatta, poichè il finito non potrebbe conoscersi senza il concetto d'infinito. Tale concetto, poi, non avendo relazione adeguata con le cose finite, da loro non può essere causata, non dal mondo corporeo, non dalla mente stessa, ma proviene da Dio; e l'idea di Dio dimostra Dio. Poi se l'intelletto è conformabile agli enti finiti, e questi son conoscibili, ciò dimostra che un intelletto primo, ideando le cose del mondo, pose tale armonia fra l'idealità e la realtà. Tutto l'ordine razionale, pertanto, indica la relazione con Dio, come l'ordine de' sentimenti si compie nel sentimento religioso. Però, come le dimostrazioni di Dio qual prima cagione, son *ontologiche*, quest' altre sono *dialettiche;* si traggon cioè dall' ordinamento della ragione. Il quale, appunto, in ogni verità e in ogni idea ci mostra implicitamente la relazione con l'assoluta verità e con gli esemplari eterni.

Di fatto, qualità comune delle idee si è l'esser vere, o la verità, della quale benchè in misura limitata, la mente umana può aver conoscenza. Ora la verità non apparisce inferiore alla mente, perchè questa giudica con la verità, non della verità; non uguale alla mente perchè la mente si è mutabile e la verità la intendiamo immutabile per modo *assoluto;* resta dunque che alla mente sia superiore la verità che da Dio è all'uomo comunicata, e ch'è Dio stesso. Inoltre, se la nostra mente conosce conformandosi alle cose, e indi concepisce le loro idee, queste poi ne fan pensare l'*assoluta, eterna* o *incondizionale possibilità* o *idealità* delle cose stesse; il quale concetto dimostra l'attinenza con tal Ente in cui l'eterna realtà e idealità s'identificano; perchè solo nella Realtà necessaria può sussistere la necessaria idealità o possibilità. Per questa relazione ammiranda dell'idee umane con le divine, la verità, la bellezza e il bene ci si addimostrano assoluti, o indipendenti dalle menti umane, e queste si soggettano a loro. Dio è adunque prima ragione, ma però è prima ragione *nota in sè*, non *rispetto a noi*, chè rispetto a noi son prima distintamente noti i principj di ragione e i concetti universali.

Ultimamente affermiamo che Dio è la legge suprema dell'operare, cioè dell'operare umano ch'è libero, giacchè alle operazioni degli enti non razionali abbiam veduto essere Dio la legge remota, in quanto, creandoli, pone in essi una virtù che è a loro legge necessaria d'operare. Ora, sappiamo che nell'anima nostra è una legge la quale comanda di praticare il bene ed astenerci dal male, legge che si chiama *morale*, perchè ci lascia non *moralmente* sì *fisicamente* arbitri d'operare in modo difforme da essa. Or questa legge, adunque, riferendosi all'intelletto, e alla volontà, non alle forze del senso e della materia, è intellettuale di natura sua, e ci manifesta un intelletto e una volontà che la impone. D'altra parte, l'impero di questa legge non è uguale nè inferiore a noi perchè ci comanda, è dunque superiore; ci comanda poi per modo assoluto, è dunque assoluta, o divina.

La esistenza di Dio resta poi confermata dalla persua-

sione universale degli uomini. Le tradizioni d'ogni maniera ci manifestano che tutt'i popoli, benchè abbiano errato quanto alla natura di Dio, han riconosciuto sempre l'esistenza di un ente superiore alla natura. Tal persuasione poi nasce naturalmente nell'animo, come nell'intelletto la nozione dell'infinito: « Quæ est enim gens (dice Cicerone nel *De nat. deor.* I, 16, 17) aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum?.... Quum non istituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. » Plutarco inoltre scrive: « Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate, carentes; gymnasiorum et theatrorum nescias. Urbem templis, diisque carentem, quæ precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. » La qual sentenza degli antichi non è stata mai validamente contrastata dai moderni, quantunque molti nuovi popoli sieno conosciuti e scoperti, barbari e selvaggi, perchè i dubbi de' primi viaggiatori sull'esistenza d'idee religiose presso gli Esquimali, gli Australiani, i Gallas, gli Ottentotti, sono stati dileguati da altre e più accurate osservazioni, per le quali si è riscontrato aver quei popoli riti e cerimonie religiose.

I filosofi soglion distinguere le prove dell'esistenza di Dio in *metafisiche, fisiche* e *morali*, le quali si contengono in quelle da noi esposte. Noi abbiamo preferito l'esposizione fatta, perchè tien dietro alla naturale triplice relazione dell'uomo con Dio, dell'essere, del conoscere e dell'operare; triplice relazione che sant'Agostino coi Platonici chiamava *ordo essendi, cognoscendi, vivendi*. Alcuni scrittori chiamano prova morale la ricavata dal testimonio del genere umano, ma è certo che propriamente chiamasi tale la ricavata dalla legge morale. La prova del consentimento degli uomini, essendo estrinseca, va con-

siderata piuttosto come una conferma validissima delle altre intrinseche dimostrazioni. Il valore filosofico poi della universale testimonianza è notato in quelle parole già citate di Cicerone, ossia l'*universalità* sua che la fa comparire suggerimento della natura, mentre l'errore, che non deriva mai da natura, è sempre particolare. Si potrebbe obiettare: ma le religioni non son esse diverse? A cui risponderemmo, che quanto alla *essenza* di Dio c'è diversità e quindi errori, ma non quanto all'*esistenza;* e anche quanto alla essenza fra gli errori c'è sempre vestigi di verità, perocchè tutti pongono Dio superiore alla natura e autore della natura. Anche nelle religioni politeistiche si trova sempre una divinità che signoreggia le altre, il che mostra esser la natura umana che suggerisce ad ogni uomo l'unità di Dio.

§ 9. — Ora, se tanto è naturale ad ogni uomo, al fanciullo medesimo, la nozione di Dio e la persuasione dell'esistenza di lui, com'è possibile al mondo Atei? Si distinguono atei *speculativi*, come la storia mostra essere stati Democrito, Epicuro, il Vanini, l'Hobbes, l'Holbach o altri, e atei *pratici*, che non negano esplicitamente Dio, ma vivono come Dio non fosse. I pratici perchè sien atei si comprende agevolmente, resi totalmente schiavi delle sensibili cose; gli speculativi posson diventare tali per viziosa riflessione, contro natura; e a ciò può dare impulso la qualità di certi studi che volgon la mente di continuo alle cose materiali, talchè pare si dilegui dall'animo l'idea, il sentimento, il bisogno dell'infinito. Pure chi costringe la riflessione a impugnar Dio, sente la natura contro noi repugnare; però diceva Platone nelle LEGGI, che *l'ateismo avanti d'essere un errore dell'intelligenza, è una malattia dell'animo.* Al qual detto fa riscontro l'altro di sant'Agostino, *nemo Deum negat, nisi cui expedit Deum non esse.* V'ha bensì la nota sentenza che ateo vero non c'è; la qual sentenza vuol dire, che pure chi nega Dio, lo ammette implicitamente, pensando la verità, il bello, il bene, ogni principio necessario di ragione, perchè tutti questi obietti si riferiscono, come vedemmo,

a una mente infinita. E però accade che i negatori di Dio non posson fare a meno d'indiare qualcos'altro, la natura o lo spirito umano; talchè si nega l'infinito, nella Divinità, e con altra contraddizione, s'ammette l'infinito nella materia e nell'uomo.

Capitolo Ventesimoprimo.

DELLA MEMORIA E DELL'ASSOCIAZIONE DELLE IDEE.

Sommario. — § 1. Si esamina i fatti del ritenere, riprodurre e riconoscere le cognizioni avute. — Due condizioni perchè le cognizioni risvegliate sien riconosciute per passate. — § 2. Memoria e fantasia son diverse, ma s'aiutano e operano insieme. — § 3. Necessità della memoria per lo svolgimento della riflessione. — Qualità varie della memoria. — § 4. Necessità d'uno stimolo che risvegli alcune fra le molte notizie conservate. — Associazione delle idee; e differenze di tal fatto nel modo di prodursi. — § 5. La connessione delle idee è naturale e artificiale. — § 6. Leggi dell'associazione delle idee; similitudine, opposizione, prossimità di tempo e di luogo, dipendenza logica, segni artificiali; e tutte si raccolgono in una sola legge. — § 7. Regole principali della memoria.

§ 1. — Le operazioni riflessive sin qui esaminate non potrebbero avvenire senza un altro fatto intellettivo che è loro condizione; vogliam dire il fatto per cui si conservano e si risvegliano in mente le cognizioni acquistate, e che dicesi *memoria*. A chi mai non è noto questo fatto? Ogni giorno diciamo di *ricordarci*, d'aver *dimenticato*, di attendere per *imparare a memoria*, d'imprimere in mente una cosa per poi *ritenerla*, di *richiamarne* alla mente un'altra e simili. Ad esempio, dopo che uno è tornato da viaggiare in paesi lontani, considera in mente i particolari tutti del suo viaggio, i luoghi ch'egli ha veduto, le persone da lui conosciute, i monumenti ch'egli visitò, i costumi della gente, le notizie apprese in quei luoghi, le conversazioni tenute, le cose fatte, tutto insomma come in ispecchio. Egli rappresenta tutto ciò a sè così chiaramente e vivamente com'ogni cosa gli fosse presente, n'è commosso ancora, ne soffre e ne gioisce, quantunque riconosca che son cose passate, e dalle presenti le sappia distinguere ad evidenza. È vero che in tal risvegliamento ha molta parte

la fantasia, giacchè l' imagine di quei luoghi, di quelle persone, il fantasma delle parole udite furono ritenute dalla fantasia, ma tuttavolta è un fatto che, oltra queste imagini, furon conservate e rinnovate molte idee e cognizioni che non istanno nel dominio delle potenze sensitive. Chi, dopo avere assistito a una lezione, in cui si spiegavano alcuni teoremi geometrici, non sarebbe atto a distinguere il fantasma della scuola dal concetto ch' essa è un luogo ed a quel fine? o l' immaginato aspetto dell' insegnante dall' idea ch' egli è un uomo e tal uomo e di tal professione? o la tempra e il tono della sua voce, riudita in immagine, dalla notizia che tal voce si è umana ed è un parlare? o il rinnovarsi delle parole, come simulacro di sensazioni, dall' idee di lor significato? Anche un animale bruto è capace del fantasma d' un luogo, d' un uomo, di una voce, ma sapere rinnovare concetti e giudizi su tali cose, ciò appartiene all' intelligenza. Questo fatto per cui risorgono in mente le conoscenze avute nel passato, se lo distinguiamo ne' suoi costitutivi, troviamo esser formato di tre fatti più elementari, ossia del *ritenere*, del *riprodurre*, del *riconoscere* le cognizioni avute. È un fatto che non si potrebbero rinnovare i pensieri se non gli avessimo conservati; e però questo fatto l' arguiamo dal fatto della riproduzione, ch' è manifestissima. Il risvegliamento delle cognizioni va poi distinto dal fatto, con che riconosciamo essere il dato pensiero un pensiero passato. Senza l' esperienza si direbbe impossibile che ripensando cose pensate altra volta non ci accorgessimo averle pensate in altro tempo; eppure quell' accorgimento talora v' è, talora non v' è: onde possiamo argomentare che la memoria recaci aiuto innumerevoli volte più di quelle che riconosciamo. Quando poi alla riproduzione s'unisce tal riconoscimento, diciamo di *ricordare* o *rammentare*. La *reminiscenza*, o *ricordanza* o *rimembranza*, può essere certa e dubbiosa; certa, se sappiamo d'avere avuto una idea, e come e quando; dubbiosa, se, risvegliatasi un'idea, o dubitiamo d' averla in passato avuta, o essendo certi d' averla avuta, non sappiamo dire il tempo, il luogo e le altre circo-

stanze in cui l'acquistammo. Quest' ultimo fatto ci porge opportunità del distinguere fra *dimenticarsi* e *non ricordarsi:* chi sa d'avere avuto un' idea e non può richiamarla chiaramente, dice d'essersi dimenticato; chi non sa d'averla avuta, dice che non se ne ricorda.

Affinchè si dia l'accorgimento d'avere avuto altra volta le nozioni che si rinnovano in mente, bisogna che il risvegliamento loro s' accompagni al riconoscimento del fatto sensibile ove cadde già la percezione intellettiva interna od esterna. Se io, per esempio, mi ricordo d'una dimostrazione geometrica da me trovata o imparata già, e se nell' istesso tempo la mia coscienza non mi rappresenta gli atti del pensiero, co' quali trovai o imparai tal dimostrazione, mi parrà una cognizione nuova. Parimente, veder entro fantasia l'imagine d'un uomo, mi parrà opera della mia immaginazione se la memoria non riproduce i fatti della reale percezione. Qual differenza dunque corre fra la memoria e la percezione intellettiva, il cui riconoscimento dee pur conservarsi nello spirito, affinchè sia possibile il giudizio del passato? La differenza si è che nella percezione intellettiva c'è l'oggetto sensibile presente, o interno come un atto della mente, o esterno come un fatto corporeo; presenza che manca nei giudizi della memoria. Se tal differenza non ci fosse, non potremmo distinguere fra ciò che rammentiamo e ciò che percepiamo, come s' è veduto nei sopraddetti esempi. Ma com' è possibile, dunque, il riconoscimento che fa distinguere i due ordini d'intellettive operazioni? Tal possibilità, come l'esperienza dimostra, viene da ciò, che all' idea rinnovata si congiunge bensì un sentimento come nella percezione intellettiva; ma il sentimento si palesa com' una relazione di passività verso una causa, che più non opera in atto, onde l'intelletto la riconosce per passata. Così, quand' io rammenti un amico, rivedo sì le sue fattezze, e ho l'immagine di molti fatti dell' amicizia nostra, ma queste sensazioni riprodotte non si congiungono a un' efficenza presente d'oggetto sensibile, benchè ritengano la lor natura di passività rispetto a una causa che

operò, ed ora non opera su' miei sensi. Perciò noi rammentiamo le affermazioni sull' esistenza delle cose, anzichè affermare il fatto qual cosa presente.

Occorre poi un' altra condizione più intima; imperocchè si può ancora dimandare, come il *passato* sia notizia dell' animo nostro, che vive nel presente, nel quale poi son tutte le cose? La risposta è facilmente suggerita dall' osservazione interna, e ci palesa una grande verità. Se l' uomo interiore, ossia il principio che sente pensa e vuole, si trasmutasse continuo sostanzialmente a mo' del corpo, cioè dell' uomo esteriore, impossibili certo riuscirebbero le rimembranze, giacchè il principio sensitivo e intellettivo d' oggi non sarebbe quel d' ieri, e i fatti e le nozioni di quello non sarebbero i fatti e le nozioni di questo; al modo stesso che le impressioni del corpo vivente non sono identiche numericamente da un giorno all' altro, ancorchè paiano conservate, ma le particelle nuove piglian solo impressioni simili alle già fatte in particelle trascorse via. L' uomo interiore, adunque, ha *identità* numerica nel presente o nel passato; talch' egli può rammentarsene. Indi a' giudizi della memoria s' unisce sempre il giudizio implicito: Io ch' era nel passato, son anche ora.

§ 2. — La memoria che conserva e riproduce le idee è analoga alla fantasia che conserva e riproduce le sensazioni. V' ha però fra di loro la diversità che la fantasia non ha in sè alcuna conoscenza, non riconosce le imagini essere sensazioni provate altra volta, mentre la memoria le riconosce. Ora, quantunque i fatti della fantasia e della memoria s' appartengano a ordin diverso, nondimeno colui che n' è il soggetto è l' identico *io*, e quindi essi avvengono contemporaneamente e s' aiutano a vicenda. La fantasia bensì può operare senza l' aiuto della memoria, e in fatti l' animale ristretto a' sensi corporei opera colla sola fantasia; la memoria invece, se non sempre, certamente nel maggior numero dei casi, opera in compagnia della fantasia che riproduce contemporaneamente i fantasmi. Non c' è invero alcuna idea o cognizione che stia nell' uomo totalmente scompagnata da qualche sen-

sazione o imagine; anche le nozioni pure e il concetto di Dio sono legate alla parola o a qualche altro segno sensibile; le conoscenze sperimentali poi sono congiunte naturalmente ad alcuni fatti sensibili, perchè s' acquistano colla scorta dei sensi. In tale congiungimento della fantasia coi fatti della memoria, è fondata la distinzione solita farsi comunemente fra memoria *reale*, o delle cose, *verbale*, o delle parole, *locale*, o dei luoghi.

§ 3. — Non resta malagevole a capire il giovamento che la memoria porge alla mente umana e in particolar modo alla riflessione. Se, acquistate appena, le idee o le cognizioni si dileguassero dalla mente, ogni esercizio di essa, se pur fattibile, riuscirebbe vano com' è noto per il detto, *tantum scimus quantum memoriæ mandamus*, e per la sentenza di Dante

« non fa scïenza,
Senza lo ritenere, avere inteso. »

Inoltre, l' opera della riflessione non avrebbe luogo se la memoria mancasse, imperocchè lo spirito non raccoglierebbe altra esperienza che quella del presente; indi non potrebbesi giudicare nè ragionare, giacchè mentre passiamo colla mente da una idea ad un' altra, o da un giudizio ad un altro, noi avremmo già dimenticato la prima idea o il primo giudizio. Fra le molte nozioni che mancherebbero a chi fosse privo di memoria, va segnalata l' idea di *tempo*, la quale si forma in mente conservando notizia delle cose passate. Mancando l' idea di tempo, mancherebb' eziandio la notizia e la persuasione della propria *identità personale*, notizia che si forma col riconoscer noi al presente quei medesimi che fummo nel passato; e però s' avverta che se, com' abbiamo notato innanzi, la personale identità è condizione per l' *esistenza* della memoria, giacchè se l' uomo non fosse sempre identico a sè non potrebbe ricordarsi, la memoria poi è necessaria condizione a *riconoscere* la identità personale stessa.

La memoria secondo il diverso grado d' intensità che possiede o secondo le qualità che prevalgono in lei, vien diversamente chiamata. Dicesi *grande*, quando conserva una

lunga serie d'idee; *tenace*, quando le conserva per molto tempo; *pronta*, quando con facilità e prestezza le richiama; *fedele*, quando le conserva nella integrità loro, e le richiama con esattezza; *felice*, quando va fornita di tutte insieme queste qualità. Pe' difetti opposti la memoria dicesi *ristretta, labile, tarda, infedele, infelice.*

La memoria inoltre procede con molta varietà, imperocchè talvolta si riproducono le idee per un'occasione qualsisia indipendente dalla nostra volontà; e altra volta le idee vengono richiamate per una determinazione della volontà nostra e con un certo sforzo interiore. Nel primo caso, chiameremo la memoria *involontaria, naturale* e *passiva;* nel secondo caso, *volontaria* e *attiva,* che prenderebbe il nome d'*artificiale,* quando fosse aiutata dall'arte.

§ 4. — La memoria riproduce idee, notizie delle percezioni, giudizi, ragionamenti, ogni specie di conoscenze. Ma di queste conoscenze, poche di solito stanno presenti all'intelletto, nè per ciò diciamo nè possiamo dire aver dimenticato tutte le altre. Come avviene pertanto che mentre molti pensieri si conservano in mente, pochi si fanno presenti alla memoria? La ragione sta nel bisogno d'uno stimolo che determina i fatti conservati a uscire in atto, vogliam dire al rinnovamento. Lasciando libero il corso dei nostri pensieri, ecco una moltitudine di essi apparire alla mente, dovecchè prima erano assenti, l'uno succedere all'altro, gli uni risvegliare gli altri od esserne risvegliati. Questa osservazione nostra induce ad ammettere come certo che le nostre idee presenti abbiano il potere di svegliar le passate, richiamandole alla nostra mente. Spesso infatti volendo ricondurre nella memoria qualche pensiero, sogliamo portare la mente a qualche altro pensiero, affinchè questo secondo risvegli e in certa maniera suggerisca il primo. Com'è possibile, poi, che la mente vada in cerca volontariamente d'una idea non conosciuta? e se la conosce, perchè non la rammenta? Certo, tal'idea non è totalmente sconosciuta, ma neppure bene o distintamente conosciuta. Avendo presenti allo spirito alcune idee, queste lo invogliano a ricordarsi la

circostanze o le relazioni con altre idee o con oggetti ch' egli sa d' aver conosciuto, ma che ora non ricorda; e però portando il suo pensiero su nozioni affini, appartenenti cioè allo stess' ordine di concetti, avviene che renda presenti quelle idee ch' eran obliate. Quindi l' idea, richiamata volontariamente, in parte si era conosciuta, in parte no. La capacità dell' idee a risvegliarne un' altra, sia che il risvegliamento avvenga volontariamente, o involontariamente, è fondato sulla connessione dei pensieri la quale ha nome di *associazione delle idee,* o *associazione intellettuale.* È questo un fatto che la più lieve attenzione rende manifesto, e in qualche grado lo conoscono tutti. Ognuno sa che il pensiero d' una cosa richiama quello d' un' altra; il pensiero d' un amico risveglia i discorsi avuti con esso, come dall' argomento di quei discorsi vien ridestata la memoria di tempi passati, di persone, di luoghi, di dolci sentimenti, di dottrine e simili. Nel confabulare si comincia da parlar d' una cosa e si termina, dopo alcun tempo, a parlare d' un' altra ch' è di natura molto diversa: or ciò com' è avvenuto? per associazione delle idee. Avviene anco sovente che una persona, cui si narrino cose gravi e serie, si abbandoni d' un tratto al riso; e perchè? perchè una parte di quella narrazione, un' idea qualunque, ha risvegliato per associazione un' altra idea capace di movere ilarità. Il seguente fatto è citato dall' Hobbes. In certo colloquio sulla rivoluzione inglese del 1640, ad un tratto uno domanda quanto valesse il denaro romano: questa interrogazione sembrò non avere connessione alcuna col soggetto di quei discorsi; ma esaminando meglio si trovò che la connessione v' era: l' idea del denaro romano fu risvegliata dall' idea di Giuda, che vendette il suo Maestro per trenta denari, quella di Giuda dall' idea di Cristo tradito, quella di Cristo dall' idea di Carlo I, abbandonato per tradimento ai suoi nemici, e quella di Carlo I dalla rivoluzione stessa, sulla quale cadeva il discorso. Quante volte, percorrendo di nuovo i luoghi ove passammo tempi felici, o che furono testimoni dei nostri dolori, tutta si risveglia nella memoria.

come in visione lucidissima, la serie dei casi nostri venturosi o disgraziati, e l'animo se ne commuove profondamente! E visitando le terre, ove seguirono fatti memorandi, le case che abitarono uomini illustri, e i monumenti che fanno testimonianza di tempi antichissimi e di civiltà remote, chi è non si senta compreso da vivi affetti per la memoria di quei casi, di quegli uomini, di quei tempi?

Questo fatto interiore ha nel modo di prodursi alcune differenze che meritano d'esser notate. Talora la mente s'abbandona, senz'opporvisi, alla riproduzione naturale delle sue idee, o si lascia condurre da un pensiero ad un altro senza scelta e senza regola, com'arriva nelle *distrazioni*, e se fermasi a considerare un pensiero a preferenza degli altri, v'è determinata dalla natura medesima di quel pensiero. A volte, poi, per mancanza di memorie piacevoli, la mente cerca da sè stessa contemplazioni che le rechino diletto, e si rende architetto di amabili chimere, di ridenti finzioni. Tale divagamento è familiare a tutti, e si esprime col detto, *far castelli in aria,* che i latini chiamavano *in aëre piscari.* Siffatte finzioni, alle quali la fantasia porge imagini di cose, di luoghi e di persone, sono nuove quanto all'ordinamento loro, ma vecchie quanto agli elementi onde sono composte. Se queste creazioni d'imagini son fatte dalla mente nel sonno, quando ella non regola da sè stessa la loro composizione, avviene il *sogno*, costituito di fatti del senso e di fatti dell'intelligenza. Altre volte finalmente il pensiero regola e determina la successione delle sue idee, giusta un proposito fatto dalla volontà, scegliendo fra le idee che si presentano quelle che servono al suo intendimento, e rigettando le altre che lo allontanano dal fine proposto; la qual cosa si chiama *meditare.*

Preme avvertiamo che l'associazione delle idee non si restringe alla connessione d'una idea con un'altra e d'una cognizione con altra, ma distendesi alla connessione fra le idee e le immagini, e fra le idee e i sentimenti spirituali: e di ciò è cagione l'unità dell'*io* che sente e intende allo stesso tempo e rinnova sentimenti e cognizioni,

Indi una sensazione presente risveglia un'imagine, questa una idea, l'idea un sentimento spirituale, un sentimento spirituale risveglia imagini e idee.

§ 5. — Notando le connessioni di varie maniere che congiungono fra loro i nostri pensieri e le nostre imagini, troviamo che in alcuni casi tal connessione si fonda in un vincolo naturale e intrinseco alle cose; in altri casi si fonda sopra un legame arbitrario ed estrinseco. Tra l'idea di causa e quella d'effetto, tra il fantasma d'una scuola e i ragionamenti che si fecero dall'insegnante, passa naturale connessione, perchè l'idea di causa tira con sè naturalmente quella d'effetto, e i ragionamenti della scuola gli apprendemmo allo stesso tempo che vedevamo le pareti di essa e gli oggetti che ivi si contenevano; ma qual connessione naturale può mai correre fra l'idea di cavallo e il nome di cavallo, fra l'idea del numero cinque e la cifra numerica che la significa? Tutti gli uomini che han veduto cavalli hanno l'idea di cavallo, e se l'unione fra l'idea di esso e questo nome italiano fosse naturale, tutti userebbero la medesima parola, il che non è. Parimente, se fosse naturale, quanto la idea del numero cinque, la cifra che l'indica, non dovrebb'essere necessario d'imparare che quella cifra significa il numero cinque. Ecco che cosa fa la mente quando legge un libro: dapprima percepisce segni visibili, che diciamo caratteri alfabetici; le percezioni della vista hanno connessione artificiale coi suoni articolati, e indi si riproduce le imagini di quei suoni; tali suoni articolati sono associati per abitudine alle idee e le risvegliano. Però, leggendo, si passa per associazione artificiale dalle sensazioni della vista a quelle dell'udito, e da queste alle idee; scrivendo, per contrario, si passa dalle idee alle sensazioni dei suoni articolati, e da queste alle imagini dei caratteri alfabetici. Si deve pertanto distinguere due ordini d'associazione, *naturale* e *artificiale*.

§ 6. — L'associazione delle idee e il risvegliamento che ne deriva, son soggetti ad alcune leggi, che vennero chiamate *principj d'associazione*. Ecco le principali:

1° La *similitudine*. Per questo principio l' idea di specie richiama quella d'individuo, quella di genere richiama l'idea della specie; il ritratto d' una persona richiama l' idea di essa o d' altra che l'assomigli; per questo principio si scelgono dal poeta e dall' oratore similitudini, metafore, allegorie, il ritmo e la rima. A questa specie di associazione appartengono i *segni analogici*, o segni sensibili, che per le somiglianze esprimono naturalmente il pensiero, i sentimenti e le azioni. Di questi segni analogici altri sono *imitativi* o *indicatori*, come i gesti, gli sguardi, gli atti che rappresentano direttamente o indicano le cose e i fatti, e come le parole imitatrici dei suoni, ad esempio, *stridere, guaire, rimbombare;* altri sono *simbolici* come l' azione del pesare che per analogia richiama alla mente la giustizia che ragguaglia e pesa le ragioni e i diritti. La scrittura *figurativa*, che dipinge gli oggetti, e che è stata trovata presso popoli selvaggi, appartiene ai segni imitativi; essa fu forse la prima scrittura degli uomini, come si rileva anche dal vedere che presso quasi tutti i popoli la parola che significa scrivere, significa o in origine significò anche disegnare. Avendo poi bisogno d' esprimer cose che disegnare non si possono, come lo spirito, le idee, i sentimenti dell' animo, per analogia gli uomini si valsero di oggetti visibili qual simbolo di cose invisibili. Per significare l' astuzia dipinsero una volpe, per significare la crudeltà una fiera, nel modo medesimo di chi volendo dire che altri è astuto e crudele, si dicesse ch' egli è una volpe o una tigre. Questa maniera di scrittura si chiamò geroglifico, perchè usata principalmente dai sacerdoti a esprimere idee religiose. Ad esempio: una testa di giovane, una testa di vecchio, uno sparviere, un pesce, un ippopotamo, significava: o voi giovani e vecchi, Dio odia il mal fare. Era parimente simbolico quel presente offerto a Dario re di Persia, consistente in un uccello, una ranocchia, un topo, alcune freccie e un arco. Simboli naturali sono anche i fiori, come la mammola che indica umiltà, il giglio ch' esprime innocenza; e le scritture *cufiche* dell' Asia eran composte di

fiori. Simboli naturali sono pure il bianco, che significa pace, schiettezza e innocenza; il verde che significa speranza; l'àncora che esprime salvezza; il cuore ch' esprime affetto e simili. Le scritture figurative e simboliche, com'ognun vede, non figurano direttamente le parole come fa la scrittura nostra alfabetica, ma bensì le idee e per esse i suoni; e però popoli diversi e parlanti lingua diversa, come Cinesi e Giapponesi, intendono la stessa scrittura, pronunciandola bensì diversamente. Tale scrittura si chiama *ideografica*, e un esempio, benchè artificiale, n'abbiamo nelle nostre cifre numeriche, le quali esprimono direttamente le idee, e vengono pronunciate da ciascun popolo diversamente.

2° L' *opposizione.* Due cose opposte e che si escludono vicendevolmente, si associano nel pensiero e si richiamano, perchè son correlative. Così l' odio fa pensare all'amore, la luce alle tenebre, il freddo al caldo, il dolore al piacere, il vizio alla virtù. Indi le antitesi, le ironie, la rappresentazione del brutto, del deforme e del ridicolo nelle arti belle come contrapposto del bello che si vuole spicchi maggiormente.

3° La *prossimità di tempo e di luogo.* Alcune cose che sono nel medesimo luogo e nel medesimo tempo s'associano in guisa che, risvegliata una di esse si risvegliano anche le altre. L' idea d'un tempio risveglia l' idea dell'oratore che predicava in quel tempio; l'idea della orazione richiama l'idea d'un amico che ho veduto nella chiesa, e che s'è unito in mente coll' idea del tempio, dell' oratore e dell' orazione. Tale associazione avviene più frequentemente delle altre. I selvaggi dell' America settentrionale cercavano di tenere a mente i discorsi avuti nelle loro assemblee facendo corrispondere un oggetto diverso ad ogni parte del discorso, talchè rivedendo quegli oggetti nell' ordine stabilito, venivasi a risvegliare il discorso intiero.

4° La *dipendenza logica.* Fra le nostre idee e le nostre cognizioni v'ha dipendenza, e però pensando a una siamo incitati di pensare all'altra. Non si può pensare a

un fatto senza che torni a mente l'idea della causa sua, e però, vedendo il fumo, l'idea del fuoco viene al pensiero. Per ugual maniera non si pensa un ordinamento qualunque senza pensare un'intelligenza ordinatrice, nè si pensa l'infinito senza finito, l'imperfetto senza il perfetto. Anche le cognizioni hanno un legame di dipendenza fra loro, talchè al principio s'uniscono le sue illazioni, e richiamata una parte d'una cognizione si richiamano agevolmente tutte le altre.

5° I *segni sensibili artificiali.* Questa legge d'associazione si distende a ogni sensazione presente o passata, che legata essendo per artificio a una idea, la risveglia. Le parole son segni artificiali uniti alle idee; però, allorchè parliamo, passiamo abitualmente dalla idea al segno sensibile, e, ascoltando chi ci parla, dal segno sensibile all'idea. Segni artificiali son pure le lettere alfabetiche, le cifre numeriche, le note musicali, e gli emblemi, come le bandiere delle nazioni.

I primi quattro principj si riferiscono all'associazione naturale, il quinto all'associazione artificiale. Tutte poi queste leggi possiamo raccogliere in una legge unica più generale, ch'è la seguente: quando d'un pensiero totale, sì puramente intellettivo, sì misto di sentimenti, si fa presente alla mente una parte, si risveglia ogni altra. Facilmente scorgiamo che questa legge contiene ogni legge d'associazione, non esclusa la legge dell'associazione artificiale, perchè non si stabilisce legame arbitrario fra il segno e il significato se non li percepiamo simultaneamente, formando d'ambedue una percezione unica e totale.

§ 7. — Poichè le idee e le cognizioni si conservano dalla memoria unite fra loro e colle imagini e coi sentimenti, e per l'associazione detta vengono risvegliate, si cercarono e scoprirono le leggi, secondo le quali più facilmente e più fedelmente possono conservarsi e riprodursi le conoscenze; leggi che servon di regole all'uomo per ingagliardire la memoria, e farla più pronta. 1° L'esperienza ci mostra questo fatto costante, o legge dell'imparare a memoria, che cioè quanto è maggiore l'attenzione

alla cosa da imparare, tanto è maggiore la forza della memoria: meglio si ritiene e si ricorda ciò che si è attentamente considerato. Ognuno infatti è consapevole che considerando molte cose a un tempo, nè dandosi abbastanza mente a ciascuna cosa particolare, facilmente le dimentichiamo; e viceversa. 2° Tutto ciò che si è bene e chiaramente inteso mostra l'esperienza ritenersi e richiamarsi con facilità; difficilmente invece ritenersi ciò che non si capisce bene, o nitidamente, perchè non appariscono chiare le attinenze con le altre cose che lo possono ridestare. 3° Il fatto mostra che la memoria non può ritenere una sovrabbondante quantità di cose nè riprodurle distinte; bisogna dunque restringersi ad apprendere ciò che arricchisce lo spirito, ed è necessario o utile o bello sapere. 4° Le cose significate con ordine meglio s'imprimono nella mente e si ricordano; perchè allora una idea ne tira l'altra per associazione. Se, ad esempio, volessi trovare un libro in una biblioteca, facilmente ricorderei dov'esso è, purchè i libri sieno distribuiti per classi secondo titoli distinti. Un discorso le cui parti stieno ben connesse fra loro, meglio si ritiene che una serie di sentenze, fra le quali non corra nesso alcuno. 5° Il pensiero puro difficilmente si riterrebbe: come il pensiero, ancorchè puro, non formasi distinto senz' aiuto di sensibili segni, così non può senza l'aiuto stesso la memoria recarsi ad atto. Fra questi segni primeggiano la parola e la scrittura, le quali si congiungono alle idee e le richiamano facilmente. Giova infatti moltissimo ripeter fra noi stessi e con altri le cose apprese, e giova di più scrivere per disteso le cose che desideriamo scolpire nella memoria; come sappiamo di Cicerone che trascriveva le Filippiche di Demostene, e di Demostene che trascriveva otto volte la storia di Tucidide. Finalmente aiuta molto raccogliere le cognizioni in specchi o brevi compendi, che notino le cose principali, alle quali son connesse le altre: « Vidit enim prudenter (dice Cicerone, *De Or.* II, 87) quis invenit, ea maxime animis effigi nostris, quæ essent a sensu tradita atque impressa; acerrimum autem ex omnibus nostris

sensibus esse sensum videndi, quare facillime animo tenere posse ea quæ perciperentur auribus aut cogitatione, si etiam oculorum commendatione animis traderentur. » 6° Coll' esercizio s' invigorisce ogni potenza, senz' esercizio illanguidisce e vien meno. Occorre pertanto esercitare continuamente la memoria. 7° Questa, come dimostra l' esperienza quotidiana, perde il suo vigore o anche vien meno del tutto, se l'uomo conduce vita sregolata e viziosa; e quindi si badi a frenar le passioni, vivendo sobrii e castigati.

Capitolo Ventesimosecondo.

DEL LINGUAGGIO E DELLE SUE ATTINENZE COL PENSIERO.

Sommario. — § 1. Il linguaggio, considerato in modo universale, è qualunque segno sensibile naturale e artificiale. — § 2. Del linguaggio naturale. — Efficacia, universalità e limiti suoi. — § 3. In senso più particolare e più proprio, linguaggio dicesi quello della parola, che è artificiale. — Necessità della parola al conoscimento riflesso, il che mostra la natura socievole dell' uomo. — § 4. Opinioni principali sull' origine del linguaggio. — § 5. Il linguaggio, oltre a servire di mezzo all' esterna manifestazione del pensiero, aiuta la mente nella formazione delle idee, ed è necessario al perfezionamento dei giudizi e dei ragionamenti. — § 6. Espressione del pensiero. — Principj di grammatica generale. — § 7. Termini, distinzioni loro e leggi. — § 8. Proposizioni, distinzioni loro e leggi. — § 9. Delle argomentazioni. — Entimema, polisillogismo, epicherema, dilemma, sorite, e leggi loro.

§ 1. — Istrumento efficacissimo del pensiero è il *linguaggio*, di cui dobbiam ora parlare a render perfetto l' esame circa i fatti passivi dell' intelligenza; e di tale argomento trattiamo qui, perchè il linguaggio significa esternamente i fatti interni, di che abbiam parlato finora. Il linguaggio appartiene ai segni sensibili che per associazione risvegliano una cosa significata, e si può prendere in senso proprio e ristretto, e in senso traslato ed esteso. In senso esteso, come sinonimo di *manifestazione sensibile del pensiero*, il linguaggio può dirsi un *ordine di segni sensibili che richiamano alla mente una cosa intesa.* Ora i segni sono naturali o artificiali secondo che naturale o

arbitraria è la connessione che passa fra il segno e la cosa significata; e però vuolsi distinguere, *linguaggio naturale* da linguaggio artificiale.

§ 2. — Che linguaggio naturale ci sia, non possiamo dubitarne, perchè se un uomo fosse condotto presso altri popoli che parlano una lingua non intesa da lui, tuttavia egli non resterebbe privo d' ogn' altro modo da farsi intendere: egli farebbe l' atto di chi mangia per mostrare il bisogno suo di cibo, e farebbe atti supplichevoli, piegherebbe i ginocchi a domandare protezione, pietà, soccorso; farebbe altri atti, altri gesti, co' quali riuscirebbe a manifestare altri suoi pensieri e altri sentimenti. Sappiamo tutti che gli sguardi, i gridi di sorpresa e di dolore, i gemiti, i moti del volto, i movimenti delle membra dan segno agli altri uomini dello stato interiore d' una persona. Che connessione v' ha egli fra uno stato interiore dell' animo e la sua espressione esteriore in atti, in gesti, in moti del volto? Qui non v' ha relazione di somiglianza come fra un' azione e l' atto imitativo di essa. Tutti, ad esempio, credono, senz' averlo appreso, che porsi in ginocchio, giungere insieme le mani e alzare gli occhi al cielo, esprima l' azione interna del pregare; ma che relazione v' ha fra l' atto interno e l' atto esterno? Quale fra l' ira che commuove l' animo e l' aspetto d' un uomo irato? Niun' altra relazione può correre fuor che quella di causa e di effetto, di due cose cioè che sperimentiamo accompagnarsi in noi; talchè negli altri uomini vedendo questi atti esterni giudichiamo per analogia del loro stato interno. Naturalissima è tale interpretazione dell' animo dai moti e dagli atti della persona, e comune anche ai fanciullini, i quali, quando sien caduti per terra, guardano in volto i circostanti, e da' loro aspetti o turbati o tranquilli o sorridenti giudicano del turbamento altrui o della tranquillità, e sorridono rassicurati, oppure si abbandonano al pianto. Va distinta bensì la *naturale* o *involontaria* manifestazione dell' animo, dalla manifestazione *volontaria* o *ad arte*, la quale inchiude l' *accorgimento* della capacità d' un fatto sensibile a servire di *segno* del pensiero, e l' *intendimento* di valersene per

farsi capire. Se l'uomo manda gemiti, perchè sente dolore, dà indizio agli altri, senza volere, del suo stato, e vien soccorso; quando poi s'è accorto dell'effetto che produce nell'altrui animo il suo pianto, pensatamente manderà gemiti, trovandosi altra volta in istato doloroso, per essere soccorso. Quind' il segno restando naturale, sendo naturale la relazione sua colla cosa significata, diviene *artificiale per l'uso* che se ne fa. Questo linguaggio naturale, che spontaneo s' accompagna al linguaggio della parola, può andare perciò soggetto a regole d'arte, affinchè renda la parola più efficace per l' aspetto dei gesti, degli sguardi, dei moti della persona; e, indipendentemente dal linguaggio articolato, è soggetto d'un'arte che si chiama *mimica*, e ch'era in moltissimo pregio fra gli antichi. Tutte le arti belle, anzi, riposano sul principio d' associazione naturale del segno colla cosa significata, perchè ogni opera d'arte bella è una forma sensibile che esprime un pensiero.

Oltre gli atti, o i moti del volto e delle altre parti del corpo, tutto in natura può servire di segno naturale: perchè la natura è una lingua. Ogni cosa inanimata e animata può richiamare al pensiero un concetto col quale abbia naturale attinenza, e può essere quindi assunta dagli uomini qual segno materiale di cosa immateriale: per esempio, l'edera può destare il pensiero dell' amicizia. Le cose tutte dell' universo ci appariscono effetti che risvegliano l' idea della causa loro, e però tutte le cose ci parlano di Dio. Ci parlano dello spirito, quantunque sieno materiali, ci parlano dell' invisibile, quantunque sieno visibili, ci parlano del soprannaturale, quantunque le sieno naturali, ci parlano dell' infinito e dell' immensità, quantunque sieno finite e mensurabili. Al naturale linguaggio quindi appartengono tutt' i simboli che per similitudine o per dipendenza logica riescono ad esprimere i concetti e ogn' altro fatto immateriale. Gli appartengono inoltre i suoni imitativi d' altri suoni, e le scritture figurative e simboliche.

Il linguaggio naturale si è *universale*, perchè noto a

tutti; chè se alcuni simboli naturali sono particolari a qualche popolo, dipende dalle particolari circostanze nelle quali esso si trova; circostanze che, fatte universali, renderebbero universali que' simboli. Il linguaggio naturale poi è manifestamente inferiore al linguaggio artificiale, in quanto che se coi moti, coi gesti, cogli sguardi esprime spesso le passioni, i piaceri e i dolori con efficacia maggiore della parola, non è capace d'esprimere una moltitudine di pensieri, e distinguerli chiaramente o presentarli successivamente all'intelligenza. È vero che i simboli esprimono, ed hanno espresso in certe scritture intieri ragionamenti, ma ciò deriva dall'essere stato il pensiero già bene distinto colla parola. Se il pensiero non fosse stato chiaramente disegnato dalla parola coi segni sensibili naturali, si sarebbero appena potuto gli uomini formare qualche idea astratta, e avrebbero difficilmente potuto esprimer coi simboli qualche fatto più rilevante dello spirito.

§ 3. — Passiamo al linguaggio artificiale; che, preso sempre in significato generico, inchiude non solamente la parola, ma sì ogn'altro segno sensibile artificiale, come certi emblemi determinati ad arbitrio, i caratteri numerici e alfabetici, le note musicali, i segni algebrici e somiglianti. I nostri caratteri numerici sono artificialmente *ideografici*, e la scrittura alfabetica è *segno di segno*, è vale a dire *fonetica* perchè si riferisce direttamente ai suoni articolati, come la nota musicale ai toni de' suoni e della voce. Il linguaggio artificiale in senso proprio e ristretto è il *linguaggio articolato*, cioè la *parola*, che può dirsi *un ordine di voci adoprate da una società umana per significare quanto le bisogna.* Essendo arbitraria nel linguaggio artificiale la connessione che corre fra i segni e le cose significate, nessuno sa usarlo senzachè altri gliel' insegni. Nè vogliamo con ciò dire che non sia naturale all' uomo la facoltà di parlare, ma solamente che usare un segno articolato anzichè altro non dipende dalla natura.

Come appare dalla definizione già data, definizione

conforme al fatto evidente, il linguaggio articolato è il più potente vincolo di società fra gli uomini. Tal facoltà dell' uomo mostra ch' esso è ordinato alla società civile, perchè, se no, a che fine quella facoltà? Molteplici fatti poi mostrano che l' uomo ha bisogno d' imparare dagli altri avanti di riflettere da sè stesso; ma come può esserci mai l' ammaestramento familiare o l' ammaestramento sociale senza la parola che serve a comunicare i pensieri da una persona ad un' altra? Dobbiamo distinguere fra *idea* e *conoscenza* propriamente detta, che consiste nel saper chiaro la *natura* delle cose; quella si acquista nella percezione intellettiva, questa riflettendo sulle idee acquistate, e non si può formare senza la parola. Imperocchè il naturale linguaggio non riuscirebbe ad esprimere se non qualche stato interno e qualche bisogno, non già esprimere adeguatamente il pensiero, essendosi già osservato che quella perfezione ond' è capace in qualche congiuntura il segno simbolico dipende dal possesso che il pensiero ha preso di sè mediante lo strumento della parola. Inoltre, il linguaggio naturale riuscirebbe d' impaccio, costituito com' è d' un indeterminato numero di segni, e non servendo all' espressione del pensiero colla facilità, prontezza e determinatezza del linguaggio articolato. L' uomo è dunque *parlante* perch' esso è naturalmente sociabile, o anzi, come già osservò Aristotile, il solo parlante fra gli animali tutti. Come non fu mai che contro natura gli uomini vivesser fuori di società, così non potè mai esserci tempo che gli uomini non parlassero. Sociabilità e loquela sono due proprietà che nell' uomo si richiamano, perchè derivano dalla ragionevolezza e sono condizioni alla perfettibilità dell' individuo umano e dell' umana famiglia. Niun essere irragionevole in fatti s' unisce a consorzio, chè le torme di bestie selvagge sono istintivi aggregamenti ne' quali nessuno ha potuto osservare la famiglia. Niun animale quindi è parlante, sebbene alcuni animali abbiano adatti gli organi vocali per mandare suoni simili alle parole che imitano facilmente. Osserva giustamente il Cousin (*Fragm. philos.*) « Perchè l' animale non pensa?

si risponde, perchè non ha segni; ma perchè non ha segni? perchè egli non pensa. »

§ 4. — Affermando che l'uomo, dacchè ragionevole sia sociabile, e dacchè sociabile sia parlante, onde a quel modo che non è stato mai fuori della società così non sia stato mai senza il linguaggio della parola, non vogliamo bensì concluder nulla sull' *origine prima* di esso. Noteremo solamente le opinioni più ragguardevoli e le distinzioni da fare in tal quesito difficilissimo, e la cui soluzione appartiene alla filosofia superiore. V' ha chi ritiene che l' uomo non potesse inventare il linguaggio, e che appreso l' abbia in modo *sovrannaturale;* sulla quale dottrina non solo recano argomenti razionali, ma l' autorità della cristiana tradizione altresì che lo dichiara istituzione divina. Altri opinano che il linguaggio sia stato trovato *naturalmente*, o sia istituzione umana; la qual sentenza è distinta in due. Taluni lo vogliono inventato meditatamente, com' opera di riflessione, ipotesi del secol passato e che ormai non si accetta più, perchè il proposito d' inventare il linguaggio presuppone maturità di giudizio, la quale presuppone il linguaggio stesso. Altri pensano che la parola si possa formare per successivi passaggi dal linguaggio naturale al linguaggio artificiale, come la scrittura. Quest' ultima opinione soffre obiezioni molte, porge gravissime difficoltà, ma forse non è dimostrata falsa. Osserveremo inoltre che sulla origine del linguaggio sono da discernere bene due questioni, una di *fatto* e una di *possibilità*. L' uomo inventava esso il linguaggio della parola, o l' ebbe per modo soprannaturale? Ecco la questione di fatto. È possibile o impossibile che l' uomo inventi la parola? Ecco la questione di possibilità. Se fosse provato impossibile che l' uomo inventi il linguaggio, seguirebbe ch' egli non l' ha inventato di fatto; ma se rimanesse provato che l'uomo può inventarlo, non scenderebbe che di fatto egli l' avesse inventato; e reciprocamente se non l'avesse di fatto inventato, non deriverebbe che egli non potesse inventarlo. V' ha per fermo una terza sentenza, che tramezza le due sopraindicate, ed è di coloro che

credono non esser impossibile che l' uomo trovi la parola da sè, lentamente, passando, durante molti secoli, per successive trasformazioni da' segni naturali a' segni arbitrari, ma che di fatto non l' abbia inventato, giacchè tal trovato supporrebbe uno stato primitivo men che selvaggio e quasi ferino, nel quale gli uomini fossero stati privi della notizia di ciò che a loro è utile o dannoso fisicamente, e di ciò ch' è bene o male moralmente: cognizioni che, comunque imperfettissime, sono necessarie all' esistenza della società umana e che richiedon pure un certo svolgimento di riflessione, quindi una loquela.

§ 5. — Dalle cose fin qui discorse si raccoglie, che primo ufficio del linguaggio articolato si è d' esprimere in modo perfetto il pensiero. Oltre questo ufficio, il linguaggio ne ha un altro, nè meno rilevante, rispetto al pensare di ciascun uomo considerato individualmente. Se, come altrove s' è mostrato, ogni pensiero è accompagnato e sostenuto da una sensazione o da un' imagine, segue la necessità di segni sensibili, generalmente presi, per pensare. Dalla qual cosa non tireremo la conclusione che *non si può pensare senza parole*, ma interpreteremo rettamente il detto di Platone che il pensiero è *un discorso che la mente tiene a sè stessa*. Concluderemo a ragione bensì che passa strettissimo legame fra la parola e l' idea, talchè i Greci con la stessa voce (λόγος) significavano la *ragione* e la *parola*, che la parola è lo strumento perfetto del pensiero, e ch' è necessaria poi al perfezionamento dei giudizi e dei ragionamenti. Abbiamo veduto nel Capitolo precedente che la parola efficacemente aiuta la memoria; e ora si deve considerare l' efficacia di lei nella formazione delle nostre idee. I nostri concetti, insegna l' esperienza, se non fossero espressi da un segno preciso come la parola, non diverrebbero mai nè chiari, nè distinti, nè determinati. Non affermammo impossibile astrarre senza la parola, giacchè basta un segno sensibile qualunque; ma riconosciamo bensì necessario il linguaggio alla facoltà dell' astrazione a formare concetti generalissimi, non che a renderli chiari e di-

stinti. Difatto, l' idea astratta non comparirebbe nello spirito chiara, e scompagnata dalle determinazioni degl' individui dai quali è stata tratta, se legata non fosse ad un segno sensibile che dirigesse il pensiero a quella parte sola dell' idea. Dicendo: l' *uomo onesto va pregiato*, l' idea di onestà è considerata nel soggetto a cui appartiene; ma dicendo: l' *onestà è pregiabile*, è considerata come una qualità senza relazione ad alcun soggetto, nè potremmo concepirla, distintamente almeno, senza l' aiuto della parola. Non potremmo formarci poi certe idee complesse senza la parola, come le idee dei numeri, per mezzo delle quali la mente con un solo sguardo intende il quanto delle unità che contengono. Con le idee elementari di *uno* e di *più*, ripetendo cioè più volte la unità, noi ci formiamo tutte le idee dei numeri. Ma nessuno potrebbe senza parole formarsi idea delle diverse e innumerevoli collezioni d'unità, onde son costituiti i numeri un po' grandi; perocch' egli dopo aver ripetuto alcune volte — *più uno* — non sarà più capace di distinguere fra loro i numeri che nascono da queste ripetizioni. All' uso dei segni adunque dobbiamo l' aritmetica, o la scienza del calcolo, che forma una parte rilevantissima delle conoscenze dei popoli colti.

Finalmente il linguaggio fa l' analisi del pensiero, e però è necessario al perfezionamento dei giudizi e dei raziocini. Le cognizioni dell' uomo sono o confuse e oscure, o chiare e distinte; ma da confuse ed oscure non passano ad esser chiare e distinte, se non perchè sono state scomposte nei loro elementi. Tale scomposizione si fa co' segni sensibili, ma principalmente, o in modo più perfetto, colla parola. Ora s' avverta che siffatta analisi del pensiero, se torna utile a colui che parla, è utile altrettanto e più a chi ascolta. In vero, colui che vuol essere bene inteso dagli altri, è obbligato di far prima l' analisi del suo pensiero che vuol comunicare, disegnarselo nella mente limpido e netto, talchè a ben parlare e ben scrivere occorre prima ben pensare. Come riesce il linguaggio a far l' analisi del pensiero? Mentre molti ragionamenti

son connessi nella mente, un raziocinio è inseparabile dall' altro, e formano un sol tutto; il linguaggio fa l' analisi di questo pensiero ragionato distinguendolo nei suoi vari elementi. Parimente, il raziocinio è costituito da tre giudizi che devono esser presenti simultaneamente al pensiero e formare un sol tutto, affinchè si possa vedere la connessione fra le premesse e l' illazione; il linguaggio fa l' analisi del raziocinio distinguendo le sue parti, e presentandole successivamente al pensiero. Il linguaggio finalmente distingue il giudizio facendo vedere separatamente e successivamente gli elementi ond' esso si compone, cioè soggetto, attributo e loro attinenza, laddove nel momento che lo spirito giudica, tali elementi son presenti ad un tempo.

Da tutte queste considerazioni possiamo concludere che il linguaggio ha due uffici: 1° l' espressione esterna del pensiero, 2° lo svolgimento interiore del pensiero stesso.

§ 6. — Un ordine di raziocini espresso con parole si chiama *discorso*, il raziocinio espresso chiamasi *argomentazione*, il giudizio *proposizione*, *termine* l' espressione dell' idea.

Strettissima essendo l' attinenza della parola col pensiero, segue che quando si mostrano gli elementi del pensiero si studiano altresì sommariamente gli elementi essenziali d' ogni linguaggio, indipendentemente dalle forme particolari che si riscontrano nelle diverse lingue; i quali elementi, comuni ad ogn' idioma, formano soggetto della *grammatica generale*. Qual' è la classificazione dei termini fatta secondo la natura del pensiero? I termini esprimon le idee delle cose, le quali sono oggetti de' nostri pensieri, de' nostri giudizi e ragionamenti. Ora gli oggetti dei nostri pensieri sono o *soggetti*, o *attributi*, ossia modi di soggetti, e però i vocaboli istituiti a significare tanto i soggetti quanto i loro modi chiamansi nomi, e si domandano *sostantivi* quelli ch' esprimono le idee de' soggetti, e *aggettivi* quelli che significano le idee degli attributi. Ne' giudizi, oltre la materia, c' è la forma, ossia l' atto

della mente la quale determina la relazione che passa fra il soggetto e il predicato. Il vocabolo che significa quest' atto della mente dicesi *verbo,* come a dire la parola per eccellenza. Il verbo per essenza è il vocabolo *essere* che chiamasi verbo *sostantivo,* perchè in esso si sostanzia ogn' altro verbo. Per amor naturale di brevità e di varietà si foggiarono altri verbi ch' esprimono insieme il verbo *essere* e l' attributo e però venner detti verbi *attributivi,* come *leggere, amare,* i quali significano *esser leggente, amante,* e siccome questi attributi esprimono sempre un' *azione fatta* o *ricevuta* o *una qualità,* quind' i verbi attributivi si distinguono in *attivi, passivi* e *neutri.*

Le altre parti grammaticali del discorso, cioè *preposizione, congiunzione, pronome, avverbio, participio* e *interiezione* si riducono alle tre nominate, sostantivo, aggettivo e verbo. Infatti sì la preposizione sì la congiunzione, esprimendo idee di relazione fra le cose, cioè relazione fra i termini d' una proposizione la prima, relazione fra le vàrie proposizioni la seconda, vanno annoverate fra i verbi. Il pronome fa le veci del sostantivo, il participio è un aggettivo, l' avverbio è una parola che aggiungendosi al verbo n' è il compimento, e la interiezione è un modo ellittico di parlare ch' esprime un' intiera proposizione.

§ 7. — I termini si distinguono principalmente: 1° in *concreti,* come *uomo;* e in *astratti,* che sono *qualificativi,* come *feroce, alto;* e *aggettivi sostantivati,* come *bianchezza, bellezza:* 2° in *propri* o *naturali,* come *moto* riferito al corpo; *metaforici,* come *moto* applicato allo spirito: 3° *propri,* come *Pietro, Po,* in contrapposto di *comuni,* come *casa, fiume:* 4° *positivi,* come *piacere, dolore, mobile; negativi,* come *dispiacere, immobile:* 5° *univoci,* o termini che si danno a più cose nello stesso significato, come *uomo* che si riferisce a Carlo, a Pietro; *equivoci,* che si danno a cose diverse in senso diverso, perchè v' è qualche somiglianza, come *cielo,* riferito alla volta celeste, o a quella della stanza o a quella del letto; e *sinonimi,* o

termini diversi che esprimono lo stesso oggetto, come *via* e *strada*, *ballo* e *danza*, quantunque non abbiano mai l'*identico* significato, e indichino lo stesso oggetto con qualche varietà e ciascuno in un aspetto diverso.

Tutte le leggi per bene adoperare il linguaggio, come quelle concernenti la proprietà e la precisione delle parole, e che vengono svolte dal rètore, si traggono da questa, derivata dal fine stesso della parola: la *parola deve fare equazione col pensiero.* Quel che è legge di natura diventa poi, come sappiamo, regola dell' arte. L'arte del dire perciò diviene una parte dell'arte di pensare ordinata a fine di bellezza: pensiero e parola sono inseparabili, perchè parola senza pensiero è vanità, pensiero senza espressione conveniente non è chiaro e determinato.

Siccome la chiarezza del discorso dipende da' vocaboli atti ad esprimere adeguatamente e con precisione i pensieri nostri, non sarà inopportuno indicare alcuna norma da seguire nell'uso dei termini che compongono il *linguaggio scientifico.* Si tengano a mente queste norme: 1° non servirsi di parole che non abbiano senso determinato e chiaro; 2° astenersi da espressioni vaghe, equivoche e antiquate; 3° non usare un linguaggio troppo figurato; 4° servirsi di parole nuove sol quando sieno nuove le cose da far conoscere, nè i vocaboli antichi bastino; 5° dare alle parole il significato comunemente ricevuto; 6° non variare nelle diverse parti d' un discorso il significato d'uno stesso termine; 7° l'uso di termini dottrinali, da escludersi per quanto è possibile nello stile oratorio, non deve fuggirsi nel linguaggio scientifico, perchè i termini dottrinali scusano spesso lunghi giri di parole, e alla brevità congiungono precisione ed efficacia.

§ 8. — La proposizione, ch' è il giudizio espresso con parole, contiene due termini *minore* e *maggiore*, i quali si chiamano anche gli *estremi* della proposizione; il verbo *essere* poi ne costituisce la forma. La proposizione, benchè possa e debba ridursi a questi elementi, può bensì parer mancante d' alcuno, che rimane per tal modo sot-

tinteso o inchiuso negli altri. Nella proposizione, *Pietro parla*, sembra manchi l'attributo, ma è inchiuso nel verbo; nella proposizione, *son dolente*, sembra che manchi il soggetto, ma è sottinteso; dicendo, *passeggio*, manca il soggetto che è sottinteso, e il predicato che è inchiuso nel verbo: e lo stesso dicasi di tutte le altre espressioni ellittiche, come *piove, sì, no, guarda* e somiglianti.

Nella proposizione va distinto il soggetto *logico* dal soggetto *grammaticale*, come pure l'attributo logico dall'attributo grammaticale. Il soggetto logico sta nella totalità delle parole che costituiscono il soggetto della proposizione, quello grammaticale sta nel sostantivo, a cui si riferiscono tutte le altre parole. In questa proposizione, un *corpo non sostenuto cade*, il soggetto logico è, *un corpo non sostenuto*, e il soggetto grammaticale è il vocabolo *corpo*. L' attributo logico consiste nella totalità dei vocaboli che formano l' attributo della proposizione, l' attributo grammaticale sta nell' aggettivo a cui si riferiscono le altre parole. In questa proposizione, il *triangolo è una figura di tre lati*, l' attributo grammaticale è *figura*, e il logico è *figura di tre lati*. L' attributo de' giudizi, poichè vien espresso dall' aggettivo, non bisogna lasciars' ingannare dalla forma di certe proposizioni che sembra mostrino l' opposto: così l' attributo di questa proposizione, *Pietro è uomo*, sembra essere un sostantivo, ma si vede che è un aggettivo, se dalla sua forma ellittica si porrà nella sua forma completa, che è questa: « Pietro è compreso nella specie degli uomini. »

Le proposizioni vengon distinte, come i giudizi, o considerate in sè stesse, o considerate in relazione fra loro. Offrono però alcune particolarità da notarsi. Oltre le proposizioni *affermative* e *negative* si danno le *indefinite*; che sono proposizioni negative, nelle quali la negazione affetta il soggetto o l' attributo e non il verbo, come questa: *nessun uomo è perfetto, l' anima è incorporea*. Le proposizioni inoltre si spartiscono in *semplici, composte* e *complesse*. Semplice è la proposizione costituita d' un soggetto solo o d' un solo attributo; composta quando con-

tiene più soggetti o più attributi, o più soggetti e più attributi allo stesso tempo, come queste: *Cicerone e Platone furono filosofi; Cicerone fu filosofo ed oratore; Galileo e il Newton furono fisici e filosofi.* Le proposizioni composte si possono risolvere in due o più proposizioni, e quindi, per esser vere, bisogna che sia vera ciascuna proposizione semplice che le costituisce. La proposizione complessa differisce dalla composta. Quella ha un soggetto e un predicato solo, ma l'uno o l'altro o ambedue vanno accompagnati da qualche parola o frase che ne muta o determina il significato. In questa proposizione, *Dio onnipotente creatore del mondo vendicherà la giustizia offesa,* il soggetto è *Dio,* e le parole *onnipotente e creatore del mondo* fan parte del soggetto, che apparisce per tal ragione complesso. La proposizione complessa però inchiude una proposizione principale ed una o più proposizioni secondarie o *incidenti,* dette *esplicative,* se solamente dichiarano e spiegano il soggetto e l'attributo, e *determinative,* se ne restringono il senso, determinando la natura della cosa di cui si tratta. Per esser certi della verità d'una proposizione complessa, bisogna discernere le incidenti esplicative dalle determinative, e queste ultime considerare se sieno vere o no; perchè quando pure son false le incidenti esplicative, può rimaner vera la proposizione principale, ma essendo false le determinative, non può rimaner vera la proposizione principale. Nell' esempio recato, gli aggiunti *onnipotente* e *creatore del mondo*, sono esplicativi, ma nella seguente proposizione, *gli uomini onesti mantengono la data fede,* la parola *onesti* è determinativa, talchè non può lasciarsi, e da essa dipende la verità della proposizione principale. È superfluo avvertire che ogni parola o frase aggiunta a un soggetto e a un attributo può prendere forma di proposizione, perch' è un risultamento d' un' anteriore proposizione. Così questo soggetto complesso, *Alessandro magno,* suppone che la mente abbia giudicato che Alessandro fu grande, e la parola *magno* però sta invece di questa proposizione: *il quale fu grande.*

§ 9. — L'argomentazione è l'espressione verbale del raziocinio, così chiamata da *argomento* che equivale a *prova* o *ragione;* ed è costituito di tre proposizioni (materia prossima) e di tre termini (materia remota). Le leggi del raziocinio valgono per l'argomentazione, salvochè, quantunque ogni argomentazione si possa ridurre a un raziocinio, tuttavia si presenta di solito sotto certe forme verbali, differenti dalla semplice espressione del raziocinio, e però bisogna se ne dica qualcosa in particolare. Principali fra queste forme sono l'*entimema*, il *polisillogismo*, l'*epicherema*, il *dilemma* e il *sorite.*

L'entimema è un sillogismo completo nel pensiero, incompleto nella espressione (*syllogismus truncatus*), in cui cioè una delle premesse si tace perchè chiara di per sè e facile a sottintendersi, come questa: « anch'io son libero cittadino, dunque ho diritto a non essere impedito nell'innocuo esercizio delle mie facoltà. » L'entimema spesso si riduce ad una proposizione sola, che Aristotile chiamò *sentenza entimematica*, e di cui dette questo esempio: « mortale, non serbare odio immortale. »

Il polisillogismo è composto di sillogismi talmente insieme connessi, che la conclusione del primo diventa una delle premesse del secondo, la conclusione di questo diventa una delle premesse del terzo, e così proseguendo finchè s'arriva ad una conclusione ch'è la proposizione cercata o proposta. Tal'è il seguente ragionamento: « Ciò che non ha parti è semplice; l'anima non ha parti: l'anima è semplice. Ciò che è semplice è incorruttibile; l'anima è semplice: l'anima è incorruttibile. Ciò che è incorruttibile è immortale; l'anima è incorruttibile: l anima dunque è immortale. » Le leggi stesse del sillogismo governano tanto l'entimema quanto il polisillogismo; salvochè per la verità di quest'ultimo bisogna, oltre la verità di ciascun sillogismo, che sia giusta la connessione dei sillogismi fra loro.

L'epicherema è un sillogismo che ha una delle premesse o ambedue le premesse dimostrate. L'orazione di Cicerone in difesa di Milone si è bellissimo esempio

di tal modo d' argomentare, perocchè si riduce a questo sillogismo: « È permesso uccidere chi tenda insidie alla nostra vita: ma Clodio ha teso insidie alla vita di Milone: Milone ha dunque ucciso giustamente Clodio. » La premessa maggiore vien provata con la legge naturale e cogli esempi, e la premessa minore vien provata dal séguito di Clodio, dalle sue minaccie e dalle altre circostanze del fatto. Affinchè sia vero epicherema, occorre, oltre la verità del sillogismo, la verità delle prove recate in sostegno delle premesse.

Il dilemma (*ratiocinatio utrinque feriens et cornuta*) è una specie d' argomentazione, che comincia dal distinguere un tutto in due parti, e poi afferma o nega del tutto ciò che è stato affermato o negato delle singole parti. Tale è il dilemma di Ugo Grozio, e prima di lui del Boccaccio, per mostrare incapace la tortura a scoprire la verità: « Il reo o è forte o è debole; se forte a sostenere i tormenti, dirà quel che vuole e mentirà; se debole e incapace di sopportare i tormenti, dirà quel che volete fargli dire e mentirà: dunque la tortura è incapace di render manifesto il vero. » Il dilemma si riduce a un sillogismo disgiuntivoipotetico; e poichè le parti che si distinguono nella proposizione disgiuntiva possono essere più di due, indi il *trilemma*, il *tetralemma*, il *polilemma* ec. La premessa maggiore di tal sillogismo in forma ipoteticodisgiuntiva mostra tutte le condizioni, dalle quali la cosa in questione potrebbe o dovrebbe dipendere; la minore poi rigetta le singole condizioni, e quindi la conclusione mostra che la cosa non è. Così il dilemma sulla tortura può porsi in questa forma: « La tortura sarebbe capace di svelare la verità ove facesse parlare sinceramente e i deboli e i forti; ma se il reo è forte, dice quel che vuole e mentisce, e se il reo è debole mentisce, perchè dice ciò che volete voi: dunque la tortura non riesce a fare scuoprire la verità. » Il dilemma è poi soggetto a queste leggi: 1° la maggiore dev' essere compiutamente disgiuntiva; 2° ciò che s' inferisce da ciascun membro della proposizione disgiuntiva sia necessario; 3° non

si possa ritorcere contro l'argomentante medesimo. Verso quest' ultima legge peccava il noto dilemma di Protagora contro Evatlo. Protagora avea ammaestrato Evatlo nell' arte oratoria sotto condizione di riscuotere la metà della pattuita mercede tostochè l' allievo avesse vinto la prima causa. Evatlo bensì non difendeva nessuna causa, per non vincere e non pagare, sicchè Protagora lo chiamò in giudizio, dicendo: « O tu vinci, e dovrai pagarmi secondo il patto; o tu perdi, e mi pagherai per la sentenza dei giudici.» — « Io non ti pagherò, rispose Evatlo, perchè o io vinco, e i giudici mi scioglieranno dall' obbligo di pagare; o perdo, e nulla ti dovrò dare, secondo il patto. » I giudici, dice A. Gellio, non sapendo a chi dar ragione, differirono a tempo indeterminato la sentenza, che non venne mai data.

Il sorite (che significa *graduazione*, in latino *acervus*) è un' argomentazione costituita da una serie di proposizioni fra loro connesse in tal maniera, che il predicato della prima diventa soggetto della seconda, il predicato della seconda soggetto della terza, e così di seguito finchè il subietto della prima, che è il subietto della questione, si congiunga col predicato dell' ultima, che è il predicato della questione. Può mostrarsi con un sorite che i premi favoriscono la ricchezza della società: « I premi muovono il desiderio; il desiderio eccita lo studio; lo studio promuove l' industria; l'industria produce le arti; le arti danno incremento alla ricchezza della società: dunque i premi promuovono la ricchezza della società. » È chiaro che il sorite si risolve in un polisillogismo, come il sorite recato ad esempio in questo: « I premi muovono il desiderio; il desiderio eccita lo studio: dunque i premi eccitano lo studio. Lo studio promuove l' industria; i premi eccitano lo studio: dunque i premi promuovono le industrie ec. » Acciocchè il sorite sia concludente è necessario: 1° che le proposizioni ond' esso è costituito sien vere e certe; 2° che le sien ben connesse fra loro; 3° i termini si prendano sempre nello stesso significato; 4° non introducasi variazioni nelle idee, cioè per via d' insensibili aggiunte o

sottrazioni. Non guardando a quest' ultima legge, può il sorite condurre a concluzioni assurde, com' avveniva dei sofisti greci, i quali provavano che un sol grano di frumento basti a formare un mucchio di grano, o che quegli che ha in testa un sol capello sia ben chiomato, movendo dal dire che un mucchio di grano e un capo ben chiomato, dai quali si levi un sol granello o un sol capello, rimangono tuttavia un mucchio di frumento o un capo ben chiomato; e così ripetendo queste affermazioni, riuscivano a concludere lo strano loro asserto. L'errore stava nell' affermare, via via, l' identità del mucchio, e della chioma, mentrechè la diminuzione loro cresceva di continuo.

Queste forme verbali nel comune discorso non sono usate mai colla precisione da noi riferita, essendo che l' esteriore forma dei nostri concetti sia sempre conforme all' indole e al bisogno di chi parla e di chi ascolta, e il più delle volte accompagnata dal sentimento e dall' affetto. L' affetto segnatamente che muove il pensiero e l' imaginazione non sarebbe contento dell' arida forma sillogistica, e quindi dà forma nuova ed amabile ai ragionamenti. Sia d' esempio questo entimema d' Ovidio, posto in forma interrogativa: *servare potui; perdere an possim, rogas?* Quanto non perderebbe di bellezza, se si dicesse in forma compiuta: « Chi può salvare un uomo, può perderlo; io t' ho potuto salvare, ti posso dunque perdere? » In qualunque forma però vengano espressi i ragionamenti, il pensiero dee averli disegnati entro di sè nitidamente, e a ciò aiuta moltissimo la conoscenza delle lor forme compiute ed esplicite. È vero che le son leggi naturali al pensiero, ma conosciute si praticano meglio. Guardando nei grandi oratori, come Demostene e Cicerone, si vede l' uso deliberato e meditato di certe leggi razionali; e ne vediamo l' uso continuo ne' grandi scienziati, come ne' libri di Galileo e del Newton.

Capitolo Ventesimoterzo.

DELL' AUTORITÀ.

Sommario. — § 1. L'uomo acquista moltissime cognizioni credendo agli altri uomini. — Necessità di tal fede. — § 2. Le verità di fede si distinguono in verità di fatto e in verità scientifiche. — § 3. I fatti testimoniati dagli uomini sono o scientifici o storici. — Storia de' fatti scientifici o statistica. — § 4. Per dar fede allo testimonianze circa i fatti bisogna osservare i fatti e i testimoni loro. — I fatti devono essere almeno possibili. — Nei testimoni si richiede scienza e veracità; e come ciò si può rilevare. — § 5. Se e quando la testimonianza dia certezza. — Certezza pratica. — § 6. Tradizione, che si distingue in orale, monumentale e storica. — § 7. Valore della tradizione orale. — § 8. Monumenti, e loro valore. — § 9. Della storia; sua spartizione; critica degli storici e della storia in sè. — § 10. Autenticità e genuinità della storia. — § 11. Regole d' ermeneutica. — § 12. Come le conversazioni, i libri e i maestri aiutino alla scienza.

§ 1. — Le cognizioni le abbiamo finora considerate com' effetto delle singole facoltà; bisogna ora considerarle com' effetto della unione tra gli uomini; e a tal considerazione fa strada il linguaggio che si studiava nel Capitolo precedente.

Non tutte le cognizioni che l'uomo ha se le acquistava da sè, per propria riflessione, a modo d'invenzione o di scoperta; perchè ognuno è consapevole d' averne appreso gran parte dagli altri, credendo alla loro autorità. Come faremmo a sapere che fu Troia o Cartagine, Cesare o Alessandro Magno, e che in un luogo accadde una meteora, o che nel Giappone vi ha specie di piante non proprie d' Italia, se tutto ciò non apprendessimo dagli altri? Come faremmo a sapere molte verità di scienze che non possiamo studiare, se non credessimo a ciò che ne dicono i loro cultori? Ben ristretto sarebbe il campo delle cognizioni nostre, se ognuno fosse solo e separato dagli altri, e null' apprendesse da loro. Ma l'uomo da natura è ordinato a stare in società, ed è privilegiato fra i viventi della facoltà di parlare, affinchè la sua ragione non rimanesse inoperosa e si spiegasse in compagnia degli altri uomini. Mediante il linguaggio, pertanto, l' uomo

apprende dagli altri uomini notizia di molte verità; le apprende e n'è certo perchè le *crede*, ossia perchè ha *fede* nell'autorità degli altri uomini. Questa inclinazione di credere all'altrui parola è naturalmente nell'animo umano, e vi fu inserita con sapientissimo intendimento, affinchè l'umana intelligenza non mancasse d'occasioni e condizioni opportune a uscire in atto e perfezionarsi. E valga il vero: che ci testimonia la coscienza nostra quanto al numero e alla origine di nostre cognizioni? forse che il maggior numero le trovammo da noi, o che le prime furono quelle che apprendemmo per nostra riflessione? No; anzi ognuno sa che la parte maggiore la dobbiamo agli altri, e che cominciammo non già dal ragionare, dall'inventare o dallo scoprire, ma bensì dall'imparare. La fede nell'altrui autorità è fondamento dell'educazione; però la inclinazione a credere si è più forte nella prima età che negli adulti; perocchè dopo avere imparato dagli altri, l'uomo diventa maestro di sè stesso, con l'operosità del proprio pensiero. Oltre questa necessità di credere, voluta dallo svolgimento naturale del pensiero umano, v'è necessità eziandio per le notizie d'innumerevoli cose, com'i fatti storici, che, per quanto s'esercitasse l'ingegno nostro, non giungeremmo mai ad acquistare. Però chiunque invalidasse l'autorità degli uomini, scalzerebbe ogni fondamento di educazione, di sociabilità, di scienza, di legislazione e di storia. È vero che mentre l'autorità degli uomini ci dà notizia e certezza di molte verità, qualche volta è cagione di non pochi errori e preoccupazioni; ma che per ciò? La ragione umana che cerca da sè stessa la verità non ingannasi ella pure non di rado? Si distingua il buon uso dal cattivo uso dell'autorità, e per usarne bene si hanno leggi o norme *razionali*. Che vuol egli dire norme razionali? Vuol dire che la stessa natura della ragione mostra la necessità del credere talvolta, e il *perchè* crediamo alla *ragione* altrui non ingannata nè ingannatrice, e il discernimento fra l'uso e l'abuso dell'autorità o del credere ad essa. Talchè la fede medesima si fonda poi nella ragione no-

stra, e non è un fatto di potenze differenti: e sant' Agostino scriveva perciò: *tempore auctoritas, re autem ratio prior est.* Vediamo, pertanto, le regole della ragione circa la fede.

§ 2. — Che apprendiamo noi dagli altri uomini? o *verità di fatto* o *verità scientifiche*, le quali tutte, perchè apprese credendo agli altri, vengono chiamate verità di *fede*. Convien distinguere l' *autorità della testimonianza* dall' *autorità* propriamente detta; questa risguarda materie dottrinali, quella concerne sempre *fatti*, quand' anche i fatti appartengano alla scienza. Per esempio, se un fisico mi narra un fenomeno avvenuto, o un esperimento da lui fatto e poi mi dice la cagione di quel fenomeno e ciò che inferisce da quell' esperimento, io crederò la realtà del fenomeno e dell' esperimento per fede alla testimonianza di lui, e crederò la spiegazione del fenomeno e ciò ch' egli deduce da quell' esperimento per fede all' autorità sua.

§ 3. — Lasciando per ora in disparte la fede all' altrui autorità, intesa nel senso determinato di sopra, diremo com' i fatti che si apprendono per la testimonianza degli uomini sieno di due specie, *scientifici* e *storici*; scientifici, come le fasi lunari, la caduta d' un uranolito, un fenomeno d' elettricità, i caratteri d' una famiglia di piante o d' animali, un caso d' alienazione mentale, un fatto morale, i quali tutti servono di soggetto alle scienze sperimentali così fisiche come antropologiche; storici, come guerre, paci, leggi, trattati, statuti, sconvolgimenti politici o religiosi, cadute di regni, distruzioni di città, azioni memorabili degli uomini, invenzioni e scoperte d' ogni maniera. Quanto ai fatti scientifici, dobbiamo avvertire che Bacone da Verulamio poneva fra le sue regole dell' induzione, raccogliere i fatti in ispecchi o *stati*, per edificarci sopra la scienza; e indi la *Statistica*, che chiamasi più propriamente tale, quando fa stati di *fatti umani*, che raccogliamo per altrui testimonianza. Nella fisica c' è la *Storia naturale*, il cui primo ufficio è di raccogliere i fatti per passare alla scienza degli enti naturali, e anche ciò si

effettua in gran parte per altrui autorità. Se tal ràccolta dei fatti è necessaria preparazione della scienza, si comprende agevolmente quanto sia utile ai dotti l'altrui testimonianza; nè minore utilità ricevono e i dotti e gli uomini tutti dalla testimonianza dei fatti storici. La conoscenza dei fatti storici è parte rilevantissima dell'umano sapere; e Cicerone chiamando nell'*Oratore* la storia *testis temporum, lux veritatis, via memoriæ, magistra vitæ, nuncia vetustatis,* bene osserva poi che *nescire, quid anteaquam natus sis acciderit, id est semper esse puerum.*

§ 4. — In qualunque narrazione s'ha da considerare il *fatto* e i *testimoni* del fatto. Il fatto, per esser *credibile*, dev'essere anzi tutto *possibile*, cioè tale che non inchiuda contraddizione. Tal possibilità è dunque assoluta o metafisica, nè però escludiamo neppure i fatti che apparissero non fisicamente o moralmente possibili, cioè superiori alla natura. Essi non debbono rifiutarsi anticipatamente, poichè la ragione non li giudichi assolutamente impossibili; ma devono essere accettati, se testimoniati autorevolmente, come qualunque altro fatto, usando però maggior severità d'esame o cautele maggiori, avuto rispetto alla natura del fatto. Chi, pertanto, rifiutasse anticipatamente i fatti soprannaturali, testimoniati autorevolmente, o cercasse d'interpretarli ad ogni costo in modo naturale, snaturerebbe da sè la testimonianza, sostituirebbe sè stesso all'altrui autorità in cosa che dalla sola testimonianza si può apprendere, talchè i fatti, anzichè apprenderli come sono e quali sono, li renderebbe quali egli vuole o come li vuole. Se taluno, altresì, dicesse: non ammetto il fatto soprannaturale, perchè ammetto solo la natura, egli s'addimostrerebbe o Ateo, o Deista, o Panteista; e in tal caso la disputa con lui non è più nè storica, nè *fisica*, sibbene *metafisica* e di comun senso, cioè se possa o no razionalmente negarsi Dio creatore e provvidente, negando così la elevazione naturale dell'intelletto e del cuore all'infinito, e [illegible]

[illegible] maggiore o

minore dei fatti sia retto, occorre guardare se i fatti son pubblici o privati, di facile o difficile osservazione, se mutabili o costanti, di poca o di molta importanza, se naturali o superiori al modo d' operare della natura, e fra' naturali se ordinari o straordinari, se favoriscono o contraddicono gli errori, gl' interessi, le opinioni degli uomini, d' un cert' ordine di persone, in special modo dei testimoni che li riferiscono.

Quanto ai testimoni, essi o percepirono da sè il fatto, e diconsi *oculari* e *immediati*, o lo sentirono narrare da altri, e li chiamiamo *auricolari* o *mediati*. Come i fatti devono esser credibili, così i testimoni devono esser *fededegni*; se no, non avrebbe alcun valore la loro testimonianza. E per accertarsi che un testimone sia degno di fede, qual cosa usiamo cercare? Ch' egli non sia caduto in inganno, nè voglia trarre in inganno. Adunque, oltre la *capacità morale* del testimone, cioè la facoltà di conformare pensieri e azioni a legge di ragione, e che non si trova, almanco piena, nei fanciulli, nei pazzi, negli ubriachi, occorre che nel testimone sia *scienza* e *veracità*. Che abbia esso scienza, la quale toglie il caso che il testimone sia caduto in inganno, rilevasi dal sapere s' egli è fornito de' sensi adatti a percepire il fatto, se in condizioni e in circostanze da poterlo percepire, se ha perspicacia di mente, o, trattandosi di fatti scientifici, se possiede la capacità e la dottrina necessarie a conoscere il fatto, se ha esaminato il fatto con sufficiente attenzione, con animo spassionato e libero da preoccupazioni. Queste ultime cautele non sono di picciol rilievo, perchè i pregiudizi posson moltissimo anche sugli animi di persone colte, e la passione fa travedere tutti; e v' ha inoltre certe malattie morali, contagiose come quelle del corpo, alle quali va recato i felici successi del *mesmerismo*, dello *spiritismo* e di tante altre o illusioni o imposture. Che un testimone sia sincero rilevasi da vedere ch' egli non vuole ingannare o non può volere ingannare; la qual cosa s' accerterebbe coll' escludere tutte le cagioni dalle quali potesse un testimonio venir mosso ad ingannare gli

altri. La sincerità in chi racconta è naturale, s' egli non abbia cagioni di mentire; naturale, perchè l'uomo naturalmente ama la verità e la giustizia, non mica la falsità e il male. Indi, la sincerità in un testimone deve per giustizia presumersi, finchè non venga indizio del contrario. Per vedere s' egli non vuole o non può volere ingannare, bisogna conoscer l'indole dell'animo suo, quale apparisce dalla condotta tenuta in ogni tempo; e se indubitato sia ch'egli è onesto, nè sull' animo di lui possono timore o umano rispetto, massimamente se la testimonianza d' un dato fatto riescisse a suo danno, le sue attestazioni sono irrefragabili. Anche il modo della narrazione può rendere segno delle intenzioni del testimone; se, ad esempio, in quella si conservi sempre o no coerente a sè stesso; e può dar segni ancora l'aspetto di lui, il contegno, l'accento; circa le quali apparenze bisogna bensì andar molto cauti, perchè la dissimulazione può fare apparire sincero un testimone falso, e la commozione, la vergogna, il timore possono far credere falso e mentitore l'uomo onesto e sincero. Se più fossero i testimoni, dee più guardarsi al valor morale di loro che al numero; imperocchè sia più facile trovar molti non onesti, concordi nel mentire, che capace di mentire un onesto; e però non si potrebbe l'autorità dei testimoni sottoporre a calcolo matematico, come si farebbe di casi possibili, o contrari o favorevoli; computo che qualcuno tentò. Quando finalmente i testimoni non sono *immediati*, se le notizie de' fatti hanno d' altronde ricevute, la loro autorità è condizionata pure all' autorità di coloro dai quali le hanno apprese, e circa i quali cadono le osservazioni medesime fatte finora.

§ 5. — Non può determinarsi con precisione quando è che noi possiamo andar certi della verità di fatti testimoniati, essendo talvolta difficile molto a chiaramente riconoscere ne' testimoni le qualità volute; però, mentrechè spesso non ci reputiamo certi, nonostante la narrazione di più testimoni, diamo pienissima fede a un uomo solo che conosciamo specchiatissimo e integro. Quando non si può avere certezza, si cerca di avere somma pro-

babilità, che vien chiamata *certezza pratica* o *normale*, perchè, non potendo conseguire certezza riconosciamo ragionevole di operare secondo questa probabilità somma. I giudizi penali, poichè riuscirebbe pernicioso per alcun dubbio di falsa sentenza lasciare impuniti moltissimi delitti, s' affidano sovente a testimonianze non infallibili, ma che generano tuttavia quella che abbiam chiamato certezza pratica. Quando poi gran numero di testimoni, diversi d' indole e di condizione, o un popolo intiero, testimoniano un fatto pubblico, rilevante, di facile osservazione, non ha luogo alcun dubbio. Infatti è impossibile che tutti costoro sieno ingannati, non potendo darsi che fossero tutti nella impossibilità fisica e intellettuale di percepire il fatto; ed è moralmente impossibile che abbiano consentito tutti ad ingannare, giacchè dire la verità, oltre naturale tendenza, è interesse generale, ma dire il falso, non solo non è naturale, sì non può avere impulso di generale utilità, considerando la diversità dei caratteri, delle passioni, dei bisogni, degl' intendimenti, delle abitudini che si trovano in una moltitudine di persone.

§ 6. — Le condizioni precedenti risguardano la fede, tanto ai fatti contemporanei quanto ai fatti passati. Se non che la testimonianza degli uomini quanto ai fatti passati richiede altre condizioni relative alla *trasmissione* della testimonianza, e che però si chiama *tradizione*, distinta in tradizione *orale, monumentale* e *storica*.

Il mezzo più facile di perpetuare la memoria dei fatti avvenuti è certamente la parola. La propagazione del genere umano si fa in maniera che gli uomini di un' età vivono per qualche tempo insieme cogli uomini della generazione precedente; talchè possono udire dai loro padri ciò ch' essi han conosciuto, e narrare ai loro discendenti ciò che han saputo da' loro padri e i fatti de' quali essi medesimi sono testimoni. Per tal guisa si forma una catena di testimoni mediati e immediati, le cui anella sono le generazioni diverse. Il modo più comune nei tempi antichi di conservare la tradizione orale, fu di comporre un' ode o un cantico che narrasse le principali circostanze del

fatto da tramandarsi alla posterità. Il linguaggio della parola è bensì *passeggiero*, perchè affidato solamente alla memoria di chi ascolta, e, oltre a poter essere dimenticato, per la natura medesima degl'idiomi è ristretto ad alcuni tempi e luoghi. Fu naturale perciò che per conservare meglio la memoria dei fatti, si servisser gli uomini di un linguaggio *permanente*, come quello dei *monumenti* e della *scrittura*. L'istoria di tutte le genti attesta l'usanza che aveano gli antichi popoli di piantare un bosco, d'innalzare un altare o un monte di pietre a render perpetua la memoria d'un fatto. Quando poi fu inventata la scrittura sì naturale sì artificiale, i monumenti ebbero l'aggiunta d'iscrizioni, e usata fu la scrittura inoltre a raccontare i fatti, ond'ebbe origine la storia.

§ 7. — La tradizione orale, o tradizione propriamente detta, può definirsi: la trasmissione di fatti o cose memorabili da generazione in generazione per via di parola. La tradizione poi quando è scompagnata dai monumenti e dalla scrittura, non offre motivi certi di fede, salvochè sia chiara, estesa, uniforme, non interrotta, e cada su fatti pubblici e ragguardevoli. Essa in vero, per natura de' linguaggi, a cui è affidata, e per l'immaginazione dei popoli, è ordinariamente mutabile e incostante, non che spesso adombrata in simboli e figure; talchè la verità si trova nel fondo immutabile delle tradizioni, non sempre nella sua forma esterna. Occorre perciò paragonare fra loro i diversi racconti, e, tolte le differenze, cogliere ciò che tutte hanno comune. Per altro la forma esterna della tradizione orale ha importanza non poca, in quanto che fa conoscere le idee, l'indole, i costumi, la vita dei popoli e dei tempi.

§ 8. — I monumenti (dal latino *moneo*) sono in generale: un segno qualunque pubblico e permanente, istituito per tramandare ai posteri la memoria d'un fatto. Tali sono i *templi*, i *sepolcri*, le *lapidi*, le *statue*, i *bassorilievi*, gli *archi*, le *monete*, le *medaglie*, i *diplomi*, i *papiri*, e somiglianti: che, non considerati per la bellezza, formano materia di varie scienze, come l'*archeologia*, la *numi-*

smatica, la *diplomatica*, intese ad illustrare l'antichità. I monumenti sono *parlanti* se vengano accompagnati da significato manifesto, come iscrizioni, e che faccian conoscere il tempo, la causa, e le altre circostanze di lor facimento; *muti*, se non hanno quest' indizi; e finalmente *semiparlanti*, se non avendo segni permanenti, come la scrittura, vengono però indicati con un nome particolare, conservato per tradizione dei popoli che li fecero, e che serve a indicarne chiara l' origine. I monumenti, da sè soli, nulla valgono; ma se accompagnati da scrittura o da tradizione orale, han moltissimo valore, testimoni permanenti del passato. Occorre bensì che un monumento siasi conservato senz' alterazione sostanziale, si trovi d' accordo cogli altri monumenti, colla tradizione e colla storia, parli un linguaggio chiaro e di facile interpretazione, nè ci sia dubbio ch' esso appartiene al tempo, al luogo, alle persone, ai fatti, ai quali si riferisce.

§ 9. — La storia è testimonianza scritta, riguardante una serie di fatti, raccolti ordinatamente in continuata narrazione. La storia poi è sempre narrazione di fatti avvenuti presso un popolo più o meno civile, perchè nella barbarie non nasce la storia e della barbarie non si fa storia. Se è rimasto qualche racconto di gente barbara, è avvenuto, perchè quei barbari si sono mescolati con popoli civili, e alla loro civiltà han recato qualche mutamento. La storia, pertanto, può distinguersi secondo la *comprensione* e secondo l' *estensione* sua. La comprensione risguarda le parti della civiltà le quali formano soggetto della storia, che però si distingue in storia *politica, letteraria, filosofica, commerciale, industriale, delle arti belle, delle matematiche* ec. La estensione si riferisce ai popoli de' quali si fa la storia. La storia di minima comprensione e di minima estensione sarebbe, per esempio, la *storia della letteratura italiana;* quella di massima comprensione e di massima estensione si è la *storia universale*, o storia della civiltà press' ogni popolo. Fra questi estremi c' è poi la storia di massima comprensione, ma non di massima estensione, come la *storia della ci-*

viltà romana; quella di massima estensione, ma non di massima comprensione, come la *storia della filosofia;* e quella finalmente di media estensione e comprensione, come la *storia delle arti e del commercio in Europa.*

Gli storici sono posteriori o contemporanei a' fatti. Affinchè lo storico sia degno di fede, abbia le qualità necessarie ad ogni testimone, vale a dire scienza e veracità. Dapprima dunque bisognerà vedere se lo storico vada fornito di tal capacità e dottrina qual si richiede a discernere le voci false o vane da' fatti veri, se o come abbia saputo i fatti che narra, a quali fonti attingesse le sue notizie o di quali altri mezzi siasi valso. Imperocchè se lo storico è contemporaneo ai fatti che racconta, le sue narrazioni si fondano sulla testimonianza immediata di lui o d' altri contemporanei; se sia posteriore ai fatti, quelle prendon valore dall' autorità delle testimonianze scritte ch' egli cita. Che poi sia o non sia nello storico veracità, si rileva dalla vita di lui, da' suoi costumi, e dalla storia medesima, in quanto cioè si trovino in essa menzogne aperte, contraddizioni, o in quanto manifesti che l' autore fu mosso a scrivere da passioni di parte o da interessi particolari; la qual cosa apparisce ancora nello stile, che specchia l' animo dell' autore. Si deve poi avvertire che la testimonianza d' uno storico, quantunque sola, vale quanto la testimonianza di molti: per la ragione che lo scrittore, a differenza d' un testimone orale, parla in certo modo a nome di tutta la generazione presente, la quale lo riprovererebbe s' egli mentisse, nè mancherebbero documenti di tale riprovazione. Inoltre una testimonianza di grandi avvenimenti e d' illustri uomini viene confermata da molti altri fatti, poichè l' esistenza di quegli avvenimenti e le azioni di quegli uomini sono supposte di necessità da molti altri fatti che v' hanno connessione, o ne dipendono.

Quanto alla storia, dee vedersi s' ella sia *moltiplice, concorde* con altre storie, con la tradizione orale e co' monumenti. La storia infatti tanto è più autorevole quanto maggiore sia il numero degli scrittori che narrano lo

stesso. Se una storia per opposto fosse discorde dall' altre storie, dubiteremmo de' suoi racconti. Non dobbiamo scambiare per altro la *varietà* dei racconti colla *diversità;* perocchè la varietà può darsi nel racconto dei particolari, e conciliarsi colla verità, purchè la sostanza dei fatti rimanga la stessa. Inoltre si distinguano i fatti dal *giudizio* sui fatti, e si veda solamente se più storie son concordi nella narrazione, perchè la diversità dei giudizi dipende dal criterio e dall' ingegno degli storici. Si avrà finalmente motivi che raffermano o invalidano l'autorità d'una storia, secondo ch' ella è o non è concorde coi monumenti e colla tradizione orale. Così i racconti di Mosè nel Genesi sono confermati dalle tradizioni d' ogni popolo; per contrario, la storia della papessa Giovanna di Martin Polacco fu riconosciuta falsa da monete di quel tempo, le quali avevano l' iscrizione del pontefice vero.

§ 10. — Tutte queste considerazioni non ci salverebbero dall' errore in fatto di storia, se non sapessimo quand' ella è autentica e genuina, o finalmente se non l' interpretassimo a dovere.

Autentico si dice un libro quando è veramente scritto dall' *autore* a cui viene attribuito, e, se anonimo, quando è scritto nel *tempo* a cui si riferisce; nel caso contrario dicesi *suppositizio* e *apogrifo.* Le prove dell' autenticità d' un libro sono *intrinseche* od *estrinseche.* Le prove intrinseche si cavano dall' esame del medesimo libro, considerato sì dal lato della materia come dal lato della forma. Si osserva, cioè, se lo stile sia dell' autore a cui l' opera si attribuisce, se i giudizi, le riflessioni, il disegno mostrino conformità coll' ingegno e coll' animo dello scrittore; se in essa vengano menzionati e fatti e uomini contemporanei; se ci sono espressioni usate dopo il suo tempo, e allusioni a costumi, a fatti, a persone che furono dopo. Quanto alle prove estrinseche, si guarda se gli scrittori contemporanei o posteriori citino quel libro, se lo attribuiscano al supposto autore, se l' autore ne parli altrove, se quello venga citato da scrittori che precedono il tempo al quale l' opera vien riferita.

Dicesi *genuino* un libro che giunse *incorrotto* a noi, cioè nè interpolato nè alterato. Per conoscere se una storia è genuina o no, bisogna confrontarla coi diversi codici che si hanno di essa. Se un codice posteriore ad altro codice del tempo contenesse mutilazioni, aggiunte, alterazioni di senso o di parole, od opinioni contrarie alle esposte dall' autore in altri scritti, o se in qualche luogo parlasse di fatti, di persone, di scoperte, di opinioni posteriori alla morte dell' autore, ed offrisse disuguaglianza di stile, sentimenti e opinioni non conciliabili nello stesso autore, si riterrebbe per *corrotto* o *interpolato.*

§ 11. — Bisogna da ultimo, a evitare ogni errore in fatto di storia, tener presenti alcune regole di ermeneutica, che, giusta la sua etimologia, è arte di bene interpretare i pronunciati d'uno scrittore. L'ermeneutico deve anzi tutto aver cognizione perfetta della lingua in cui è scritto il libro; 2° deve prendere il testo più corretto; 3° raccogliere le notizie più precise sulla vita, sui costumi, sulla patria, sui tempi e sulle opere dello scrittore; 4° tener davanti al pensiero il fine per cui l' autore scrisse. Interpreterà il libro poi seguendo queste regole più generali e principali: 1° Le parole e le frasi d' uno scrittore devono prendersi, salvo ragioni contrarie, in senso proprio; il qual è conforme all' uso degli scrittori di quel tempo; 2° se qualche parola e frase avesse più sensi, deve scegliersi quello che meglio s' adatti all' indole, al fine della scrittura e al modo di pensare o di sentire dell' autore; 3° il senso vuolsi desumere, non da proposizioni staccate, ma dal contesto del discorso che può illustrarle, correggerle, temperarle. Giudicar d' un libro da particolari frasi o periodi, separatamente dal resto del discorso, è modo che si vede di frequente, ma ingiusto e da sofisti; 4° si chiarisca l' autore con l' autore stesso, passi dubbi e oscuri a raffronto di chiari e certi; 5° se v' ha interpreti, si scelga i più competenti; si preferisca cioè gli amici, i discepoli, i contemporanei, che meglio possono avere conosciuto il pensiero e l' animo dello scrittore; 6° salvo ragioni contrarie, le parole e le frasi

d' una scrittura devono essere interpretate in buon senso, vale a dire nel senso più favorevole alla scienza e alla veracità le quali devon presumersi nello scrittore; giacchè l'interprete, pe' dettami della giustizia, non deve porsi a giudicare d' un libro con preoccupazioni non proprie all' autore o all' argomento.

§ 12. — Si notò sul principiare di questo Capitolo che l'uomo incomincia da imparare per istruirsi poi da sè, e che l'uomo non può applicare la sua mente fuorchè a una ristrettissima parte dell' umano sapere; indi segue di necessità che l' uomo riceva dagli altri uomini, oltre le notizie dei fatti, eziandio molte notizie scientifiche. A ciò valgono l'istruzione, che si riceve da' libri, dal conversare civile, e da' maestri. Tutto ciò serve o ad aiutar la mente che apprenda la scienza, o a porci nel possesso di cognizioni, delle quali non possiamo da noi ragionare. Quanto al primo ufficio, sa ognuno qual vantaggio tragga l' uomo dai buoni libri, dalla conversazione di uomini di buon senso, eruditi e dotti, e massimamente da Maestri, che conoscendo il modo col quale la mente umana viene apprendendo la verità, ordinano e conformano l' insegnamento a queste necessità della mente; e raccogliendo da molti le cose migliori, agevolano all'alunno l'intendimento di materie difficili, gli risparmiano la fatica di cercar da sè ciò ch' è sparso in molti libri, e gli danno quella sicurezza ch' è necessaria per chi cominci ad apprendere una scienza. L' istruzione che si riceve dai libri, per bontà ed efficacia vien dopo a quella che si riceve dai maestri, eziandio perchè se incontriamo nei libri qualche difficoltà, non posson questi risolverla, nè dileguare i dubbi nostri; la qual cosa è propria della istruzione a viva voce. Per cogliere inoltre buoni frutti dalle conversazioni civili, bisogna stringere amicizia con persone dotte e oneste; nè frequentare ognora le stesse compagnie, ma più sorte d'uomini per conoscere ogni opinione; esser più disposti ad ascoltare che a parlare, lasciar che gli altri esprimano intero lor pensiero: non lasciarsi padroneggiare dalle passioni, dall' amor proprio e da collera, nè difendere

ad ogni costo le nostre opinioni; e finalmente usare maniere cortesi e gentili; ritenendo l'adagio: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.* Quanto ai libri, e' si scelgano buoni, consigliandosi per la scelta con persone probe e competenti; e si leggano con ordine, prima cioè quelli che agevolano la lettura degli altri; si legga non molti libri, ma bene s'intendano e si cerchi ritenerli. Si scelga i maestri fra' più reputati e onesti, frequentando con assiduità e affetto le loro lezioni, e proponendo i dubbi che nascono in mente.

L'altro ufficio dell'istruzione si è d'insegnar le dottrine, sulle quali da noi stessi non sappiamo ragionare; al quale intento principalmente vale l'autorità, giacchè allora conosciamo non perchè vediamo le ragioni di ciò che ci viene insegnato, ma perchè crediamo a colui che ce le propone. Anco nell'insegnamento di cose che l'alunno riconosce vere colla propria riflessione, molto vale la fiducia nel maestro, imperocchè l'alunno, avanti di poter da sè stesso conoscere adeguatamente le ragioni delle cose che gli vengono insegnate, ha bisogno di apprendere molto per fede.

Le norme da seguire rispetto alla fede che poniamo nell'autorità dei maestri, son simili a quelle che c'inducono a credere nei testimoni: sono, cioè, scienza e veracità. Essere scienza nel maestro si rileva dall'opinione comune, dal tempo più o men lungo del suo insegnare, dall'abilità ch'esso dimostra nella sua scienza; essere veracità in lui si rileva dal conoscere la sua onestà, o dal sapere ch'egli non è mosso da passioni, nè troppo è tenero de' suoi pensamenti. Le cognizioni che si ricevono dagli altri, fondandosi sulla loro autorità, non sono mai ragionate e dimostrative, perchè altrimenti non sarebbero ricevute per fede; e quindi nella lor forma son simili alla cognizione popolare, quantunque nella mente di chi le insegna vengano da riflessione scientifica.

Capitolo Ventesimoquarto.

DELLA RAGIONE, E COM' ELLA SIA NATURALMENTE NEL VERO.

Sommario. — § 1. La ragione, in quanto si considera distinta dall' intelletto, è la potenza dei giudizi. — Facoltà ed operazioni dipendenti dalla ragione. — § 2. La ragione si dice passiva rispetto al conoscimento, non rispetto all' interiore attività. — § 3. La ragione nostra è naturalmente nel vero, perchè prende la materia delle cognizioni dal senso e la forma dall' intelletto. — Il senso non può ingannare, e l' intelletto non inganna. — Può la ragione nostra errare nel distinguere o nell' unire i concetti. — § 4. L' errore nasce da giudizi liberi, de' quali sono imputabili moralmente alcuni, altri no. — § 5. Principali occasioni dell' errore. — § 6. L' errore presuppone sempre la verità. — § 7. Non si può dubitare del conoscimento senza contraddizione. — Contraddizioni sostanziali dello scetticismo e del criticismo. — § 8. Posto che la ragione sia naturalmente nel vero, è possibile l' errore e il dubbio. — § 9. Possibilità della critica interna, o esame riflesso de' nostri giudizi, e suoi confini.

§ 1. — I fatti esaminati sin qui, dopo quelli dell' intelletto, costituiscono la *conoscenza* o *razionalità* in senso stretto; e la potenza che li produce si chiama *ragione*. La ragione in questo aspetto è la *potenza dei giudizi*, perchè tutt' i fatti esaminati, dopo le idee, si raccolgono nel giudizio, come ora vedremo; e per tale ufficio la ragione va distinta dall' intelletto che acquista solamente idea delle cose. Quando i fatti possono stare da sè arguiscono potenza diversa; ora l' intelletto potrebbe stare senza la ragione, e però è da questa distinto. La potenza della ragione ha poi due facoltà distinte: 1° *la facoltà della percezione*, 2° *la facoltà della riflessione;* le quali sono distinte per l' oggetto loro. La facoltà della riflessione si è facoltà dei *giudizi riflessi*, perchè il *ragionamento* è un giudizio complesso, e le altre operazioni riflessive sono conducenti al giudizio riflesso. L' *astrazione* infatti è un modo con che la riflessione si manifesta e di che abbisognano i giudizi riflessi; nè quella può credersi una facoltà a parte perchè non risguarda un oggetto nuovo, essendo la generalità già da sè nelle idee. La *comparazione* poi entra nel giudizio riflesso e non è facoltà che stia da sè. L' *analisi* e la *sintesi* son parimente due condizioni necessarie e intrinseche al giu-

dizio, perchè necessarie alla comparazione che fa parte del giudizio. Sulla *memoria* finalmente possiamo ripetere ciò che dicemmo sulla fantasia, vale a dire che quella non è assolutamente una facoltà particolare, sibbene un altro rispetto dell'intelletto, poichè serba tutte le cognizioni, e ha naturale tendenza di riprodurle. Può tuttavia dirsi una facoltà in quanto è uno stato distinto dalla semplice produzione; ma in senso rigoroso di facoltà a parte, no, perchè non produce nuove operazioni, ma solo mostra fuori ciò ch'è nelle potenze intellettuali. La memoria è insomma uno stato delle facoltà intellettuali, che conservano, e che mostrano colla riproduzione questa conservazione. C'è chi la memoria confonde colla *coscienza*, ma è opinione di pochi e manifestamente non conforme a' fatti, giacchè la coscienza è spettatrice dell'uomo interiore, d'un oggetto cioè presente, anzichè passato. Anche la coscienza non è capacità speciale, ma piuttosto essa proviene da giudizi della ragione; ossia, dal giudizio della interiore percezione intellettiva nasce la coscienza naturale; da' giudizi riflessi su questa interiore percezione intellettiva nasce la coscienza riflessa.

§ 2. — La ragione qual potenza del conoscimento ha natura passiva, come avvertimmo nel Capitolo 12. Allora chiarimmo di che natura sia la passività dell'intelligenza e come diversa dall'attività dell'intelligenza; ora, dopo aver esaminato i particolari fatti passivi, giova ripetere che la ragione si è passiva rispetto al conoscimento, non rispetto alla interiore attività. La passività non si riferisce che agli oggetti dello spirito dai quali è determinato il conoscimento; ma intrinsecamente la ragione è attiva, perchè gli oggetti sono stimoli che traggono all'atto un'interiore attività capace di conoscere. La qual cosa si vede chiara nell'attenzione, che è una particolare qualità delle facoltà conoscitive, o nei giudizi, perocchè i giudizi sono unione di concetti e affermazione, e quindi tutt'altro che passività, quale si riscontra nelle cose corporee. Taluno, come il Maine de Biran, giustamente osservando l'efficacia del volere sulla riflessione, reputò

che ogni attività dell' attenzione procedesse dalla volontà; ma è opinione alquanto eccessiva, pel nobile desiderio nel Maine de Biran di mostrare a' Sensisti, quanto l' attività e padronanza dell' animo superasse la servitù del senso: imperocchè la volontà può sì dirigere l' operazioni dell' altre potenze, ma non le crea; dirigere sì l' attenzione, ma l' attenzione in sè stessa è atto efficace dell' intelletto che volgesi all' obbietto suo, è dunque atto di conoscenza, non già volizione.

§ 3. — Conoscere val cogliere mentalmente la verità, perchè, come avvertimmo nel Capitolo 14, conoscere si è conoscere qualcosa, non mica il nulla, e questo che conosciuto è la verità. La ragione nostra, ch' è potenza conoscitiva, è adunque *naturalmente nel vero;* la qual dottrina non vogliamo già dimostrare, che non si può, ma solo *riconoscere* o *certificare scientificamente.* L' esame fatto finora dell' uomo interiore fu opera della ragione; potremmo negar fede noi alla ragione, mentre con la ragione abbiam discorso sin qui? Riconosciamo adunque che nel vero è la ragione naturalmente perchè nell' uomo interiore non c' è nulla da natura che lo costringa ad ingannarci; chè se ci fosse mai, la ragione non sarebbe più ragione. Nel Capitolo 15 abbiamo distinto materia e forma del conoscimento, e si notò che l' intendimento prende la materia del conoscere dal senso animale o spirituale, e la forma dall' intelletto che di sua luce immateriale illumina le ombre de' sensi. Ebbene: forse il senso trarrà in inganno la ragione? Il senso non può ingannare davvero, perchè l' inganno è proprio di chi crede d' aver conosciuto ciò che non è: ora i sensi nulla conoscono e quindi non ci possono ingannare. Essi dann' *occasione* all' intendimento di conoscere sì ciò che avviene dentro noi, sì ciò che avviene fuor di noi, ed essi però non potrebbero dare che occasione d' inganno e nulla più. Ma di per sè stessa è ingannatrice l' occasione? Se quando il senso percepisce un oggetto esterno, e il sentimento sperimenta un fatto interno, ci fosse inganno, bisognerebbe dire che sentiamo e non sentiamo, perchè,

sentendo, sentesi qualcosa, e questo che sentito è un fatto innegabile, come innegabile si è il sentimento e la relazione sua con esso. Dire, ad esempio, che sperimentiamo qualcosa ma che non sappiamo se o come ce lo manifestino i sensi, è dir nulla, perchè i sensi, privi di cognizione, non han capacità nè di conoscere la natura d' un oggetto, nè di alterarla. Essi ricevono quell' atto che vien loro dagli oggetti, e lo ricevono

« Come figura in cera si suggella. »

Posto adunque il sentimento, bisogna porre l' oggetto del sentimento; l' oggetto del sentimento poi è reale com' il sentimento, perchè l' attinenza è reale com' il sentimento stesso che n' è costituito; e appunto perchè reale l' attinenza, non è ingannatrice nè i sensi possono ingannare. Ma non si parla spesso d' inganni e d' illusioni de'sensi? Certo, ma nel significato ch' essi alcune volte dann' occasioni non *necessarie* d' inganno all' intendimento; e già nel Capitolo 6 notammo che le così dette illusioni della vista e dell' udito, non si devono attribuire veramente a quei sensi. Per esempio, c' ingannano i sensi allorchè ci mostrano tondo un corpo che poi vediamo esser quadro? e allorchè ci mostrano il sole così piccolo, ch'è tanto maggiore della terra? No davvero; siam noi che c'inganniamo con falsi giudizi; ma i sensi c'ingannerebbero invece, se non facessero apparire quegli oggetti giusta le leggi delle apparenze naturali, ad esempio secondo leggi matematiche di prospettiva. S' appartiene a noi conoscere queste leggi, e non giudicare senza ragione. Le occasioni d' inganno che possono darc' i sensi, le notammo più volte, e nel seguente Capitolo mostreremo quali cautele dobbiamo usare per non cadere in inganno.

Nemmeno le sensazioni e i sentimenti rinnovati potrebbero condurc' in inganno, perchè naturalmente diversificano le imagini dal sentire in atto. Ma dunque perchè c' inganniamo noi nel sogno? C' inganniamo perchè non possiamo far confronto tra le imagini e le percezioni; nè la imaginazione s' inganna, la quale séguita le sue leggi,

sibbene par s' inganni la ragione che allora non è attiva nè può convenientemente operare stando spettatrice passiva di queste imagini, le quali del resto, come tali, sono realtà e verità. A rigore quindi non si può dire che s' inganni neppur la ragione, perchè l' inganno suppone la possibilità di un giudizio vero, mentre nel sogno questa possibilità non c' è; talchè rigorosamente, gli atti suoi non sono nemmeno giudizi o vere affermazioni, ma semplici accostamenti d' idee.

Se, pertanto, i sensi che porgono la materia delle cognizioni alla nostra ragione non possono ingannarci, c' ingannerà forse il nostro intelletto che porge la forma delle cognizioni? Nemmeno. L' intelletto ha idee che non si riferiscono al nulla, dovendo essere idee di qualcosa; e si riferiscono infatti a un oggetto inteso, possibile o reale. Se l' oggetto inteso è possibile, ognuno intende facilmente non esser luogo ad inganno. Ci potremmo ingannare dicendo che tal cosa possibile sia reale, ma la cosa possibile, come tale, si è vera, perchè, se non fosse possibile, non la potremmo pensare. Ad esempio: quando si ha in mente l' idea d' un circolo, la possibilità *logica* di tal circolo è tanto innegabile quanto innegabile si è che lo pensiamo; invece un circolo quadrato è impossibile logicamente appunto, perchè noi possiamo sì avvicinare queste due idee, ma pensarne l' identità non possiamo mai. L' idea dell' *animalità*, o dell' *umanità* sarebbe pur sempre vera, quand' anche non ci fossero animali o uomini, perocchè tale idea rappresenterebbe cosa non logicamente impossibile. Se trattasi poi d' un oggetto inteso reale, può supporsi che l' errore cada o sulla esistenza reale o sulla natura di esso. Quanto alla realtà, o noi l' affermiamo mediante la percezione intellettiva, o mediante un raziocinio. La percezione intellettiva non può ingannare, giacchè, posto il fatto delle sensazioni o dei sentimenti, è posta la relazione con l' oggetto esteriore o interiore; oggetto e relazione che l' intelletto conosce e afferma di necessità, *determinato dalla lor presenza reale*. Il raziocinio, se fatto a seconda di sue leggi na-

turali, non inganna; poichè s' afferma con esso la realtà d' un oggetto non percepito, ma del quale apprendiamo la *relazione* certa negli oggetti percepiti, tanto esterni, quanto interni, come l' esistenza di Dio. Rispetto alla natura degli oggetti poi, questa non è fattura della ragione, ma essa la conosce nella reale armonia di relazioni (come vedemmo nel Cap. 15) fra intelletto, sentimento e cose interiori o esteriori sentite. Finalmente, ogni operazione razionale per sue leggi naturali non inganna; poichè sempre si tratta d' attinenza o fra idee, o fra cose, o fra idee e cose, attinenza che la ragione vede, ma non la crea.

Potremo adunque ingannarci nell' unire o nel distinguere le nozioni di cose possibili e reali; ciò non è impossibile, ma non è neppure necessario. Affinchè c' ingannassimo di necessità, occorrerebbe che, unendo e distinguendo gli oggetti de' nostri pensieri per mezzo dei giudizi, alterassimo necessariamente la natura degli oggetti pensati. Ora, che mai è più contro al fatto, dell' impossibilità nostra di non alterarli? Se noi scomponiamo un concetto ne' suoi elementi e poi colla sintesi lo ricomponiamo, troviamo il concetto ricomposto conforme al primo, quantunque più chiaro e distinto. Inoltre, ogni concetto che uniamo ad altri concetti s' unisce in tanto in quanto sappiamo che v' è relazione, sappiamo cioè doversi riconoscere la natura degli oggetti, non alterarla. Se poi separiamo concetto da concetto, come ne' giudizi negativi, la ragione si è di non alterare la natura degli oggetti pensati, poichè altrimenti porremmo in loro tal relazione che non ci ha; e quindi neghiamo una cosa d' un' altra, perchè di quest' altra dovremmo affermare la nozione contraddittoria; per esempio, se io nego che l' animale bruto sia razionale, ciò è negato da me, perchè dovrei affermare che l' animalità è senso corporeo, non virtù intellettiva. Talchè ogni giudizio negativo suppone un giudizio affermativo, e chi dice: « il triangolo non ha due angoli ottusi, » ha già detto in mente sua che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti. La distinzione e l' unione dei concetti

non altera dunque necessariamente gli oggetti de' nostri pensieri; e la riflessione discerne benissimo dalla verità in sè i modi soggettivi che possono alterarla.

§ 4. — Se la ragione nostra è naturalmente nel vero, e nulla mai la costringe a ingannarsi, perchè adunque sì spesso e tanto ella erra? Che l' errore si dia non occorre mostrare, perocchè anzi, alcuni esagerano tal fatto sin ad affermare che l' uomo erra sempre. Or dunque diremo dell' errore la natura e le cagioni.

Errare, secondo suona la parola, significa sbagliare la via che deve condurci a un dato luogo, e in senso intellettuale poi significa il deviare della mente dalla verità ch' è suo termine naturale. Quando uno infatti s' accorge d' aver errato, suol dire non aver colto nel segno, esser corso colla mente là ove non conveniva, fuori di strada. Si può errare per difetti organici, come nel delirio, nella manía; si può errare per cagioni materiali dipendenti da noi, come nelle *sviste*, o *sbagli materiali;* ma tal' inganni non sono l' errore propriamente detto. L' errore propriamente detto, o *formale*, che possiamo, volendo, evitare, è un vizio della ragione che opera difformemente da natura. L' errore si è peggiore dell' ignoranza, giacchè l' ignoranza consiste nel non aver presente al pensiero alcuna cosa; laddove l' errore sta nel reputare la cosa diversa da quella che è: però l' errore contiene ignoranza della verità, e inoltre persuasione dell' opposto alla verità. In quali atti mentali può cadere l' errore? Non può cadere ne' concetti, perchè, second' osserva sant' Agostino nelle Confessioni, *omnia vera sunt in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est.* L' errore sta dunque nei giudizi, nel distinguere cioè o nell' unire i concetti, e potrà però chiamarsi: un giudizio falso. Quando è ch' erriamo giudicando? Il buon senso risponde colla Scuola: quando affermiamo *aliquid esse quod non est, vel non esse quod est.* Una cosa ch' è, affermiamo non sia? Erriamo. Una cosa che non è, affermiamo sia? Ed erriamo. Una cosa è in un modo ed affermiamo sia in un

altro? Ha una cagione e affermiamo ne abbia un' altra, od opera in un modo e giudichiamo ch' essa operi diversamente? Erriamo. Qual' è pertanto la cagione dell' errore? La natura delle facoltà conoscitive, no, come abbiam veduto; e poi, perchè sia contradittorio che naturalmente l' intelletto frantenda, e la ragione sragioni, e il conoscimento disconosca; in quel modo che sarebbe contradittorio in ogni altra forza naturale non operare secondo la dirittura delle sue leggi, quand' altra cagione non impedisca. Niuno potrà negare che l' errore sia un male dell' intendimento; però chi erra, erra colla mente; ma è da distinguersi la *sede* dell' errore, ossia la *ragione*, qual facoltà conoscitiva, dalla sua *cagione efficiente*. Non ammettiamo già che l' errore sia conseguenza necessaria della imperfezione di nostre limitatissime facoltà intellettuali; perocchè dalla imperfezione del nostro intendimento potrebbe dedursi solo che le nostre conoscenze sono imperfette, non mica che son false. Sappiamo quanto sia vero il detto del Pascal, conoscere ch' un' infinità di cose superano la ragione, essere il più alto cammino della ragione; sappiamo che molte cose delle quali è capace la mente umana non a tutti è dato conoscerle, perchè c' è confini assoluti che niuna mente può valicare, confini relativi alle singole menti. Tuttociò includerà bensì l' ignoranza di molte cose, non mai l' errore, tanto diverso dall' ignoranza. L' ignoranza poi se spesso è dannosa e da fuggirsi, qualche volta è utile per non porre ostacoli al possesso della verità; ostacoli che deriverebbero da persuasione affrettata ed erronea. Se l' intendimento non erra per sua natura, qual' è dunque, domandiamo di nuovo, la cagione efficiente dell' errore? Noi sappiamo per testimonio naturale della coscienza e per senso comune, che la volontà domina le facoltà intellettuali, e può rendere la nostra riflessione più o meno attenta, può a modo suo regolarla, può sospendere o precipitare i giudizi, fermarsi o no a considerare i motivi de' giudizi, e così evitare l' errore o porsi nel pericolo di cadervi. Questa libertà poi che ha l' animo nostro di persuadersi anche

contrariamente alla verità, è un altro fatto testimoniato dalla coscienza; giacchè talora l'animo, a rendersi persuaso d'una data opinione, dirige a suo talento la riflessione, la svia dalla verità e ci fa contentare d'una riflessione difettosa.

Ma perchè dunque la volontà svia la riflessione in tal modo? La esperienza interna ci attesta, e lo conforma l'autorità del senso comune e de' filosofi, poter ciò accadere, o per intenzioni non buone, o almeno per lieve o non ben regolato amore di verità; oppure, senza di queste cause morali. Quando, per esempio, la volontà consapevolmente, per passione, trae il giudizio a frantendere la verità, sicchè le passioni vengano giustificate, allora è il primo caso; e indi accade, che un medesimo uomo in tempi diversi, per contrario interesse, giudicherà d'una medesima cosa il contrario; indi è detto comune, che *la passione accieca;* e indi ancora i Logici pongono le passioni fra le cause d'errori, e consigliano di mantenere sereno l'intelletto ne' nostri ragionamenti. Ma talaltra volta, le condizioni nelle quali si trova l'uomo, gl'impediscono d'usare più matura riflessione, oppure posson richiedere che la mente formi un giudizio frettoloso, come quand' occorre operare, scegliendo fra più partiti; e in tal caso non avvi mala intenzione, o disamore della verità. Quando il giudizio erroneo vien proprio da libera volontà, che disama il vero, è un *errore formale,* perchè libero, e quindi moralmente imputabile; quando il giudizio erroneo viene sì da volontà, ma occasionato da tali condizioni che non danno impulso alla volontà di recare sulla cosa riflessione più matura, l'errore non può allora dirsi formale in senso rigoroso, è *materiale.* Tutti gli errori però sono *vincibili, astrattamente* considerati; in quanto cioè l'intelligenza può ad ogni momento esser chiamata dalla volontà a più matura riflessione, dalla quale nascerebbe il disinganno, oppure il sospetto dell'errore. Nel fatto poi si danno errori *praticamente invincibili,* quando la volontà non si accorge dell'errore. E il criterio per distinguere l'errore formale vincibile, dall'errore ch'era

dapprima o che diventò materiale, e quind' invincibile, si è quando possiamo ritornare su' giudizi, o mancano invece gl' impulsi a riflettere, come un calcolo sbagliato d' un matematico e di cui egli non s' accorge, o come avviene ai fanciulli e ai selvaggi. Il divorzio perchè lo concedeva Mosè agli Ebrei? Per la durezza del loro cuore: essi eran venuti al punto, per l' educazione loro e per gli abiti, da non crederlo cosa cattiva. Fra gli errori vincibili, che son liberi, non tutti possono imputarsi a male ugualmente. Son molto colpevoli gli errori che si attengono direttamente all' ordine morale, o che, cadendo su verità distinte dalle morali, hanno pur qualche relazione nota coll' ordine morale stesso; imperocchè, diceva il Leibniz acutamente, anco le matematiche, se gli uomini avessero interesse a negarle, sarebbero piene di contese e di negazioni. Fuori di questi casi, quando l' errore nasce bensì da poca diligenza in esaminare la verità, e perciò da tenue amore di essa, ma non da fine malvagio, l' imputabilità interna dell' errore sarà più o men lieve; men lieve per altro in quelli che fan professione di studi e si propongono la scienza, e non debbono ignorare le leggi della ragione. Ma sugli errori imputabili e sulla natura dell' efficacia che ha nel produrli la libera volontà, discorreremo altresì, quando parleremo dei fatti morali.

§ 5. — Conosciuta così la radice dei nostri errori, esaminiamo più particolarmente i motivi o gl' impulsi, pe' quali può lo spirito errare liberamente. Tali motivi ci devono essere, perchè la coscienza ci attesta che senza motivo non operiamo; e questi motivi, essendo stimoli alla volontà, li chiameremo *cause occasionali dell' errore*. Fra queste occasioni principali sono i *sensi esterni*, le *passioni*, la *imaginazione*, la *precipitazione dei giudizi*, l' *associazione cattiva dei pensieri*, e la *indiscrezione a credere altrui:* le quali occasioni tutte possono esser vinte dalla volontà che governa la riflessione.

I *sensi esterni*, che porgono materia sovrabbondante al nostro intelletto, sovente ci dann' occasione d' errare col farci apparire le cose altrimenti da quel ch' esse sono, ben-

chè nel modo che èsse devono apparirci. È noto a tutti che un bastone diritto immerso in parte nell'acqua sembra spezzato; che l'eco ci fa parere mossa la voce da un luogo anzichè da quello onde primitivamente mosse; che un oggetto quanto più è lontano, tanto più piccolo appare; che andando per nave sembra dilontanarsi la spiaggia dal bastimento, e non questo da quella; che non ci accorgiamo del moto diurno ed annuo del nostro pianeta, mentre agli occhi nostri sembra muovers' il sole, e siffatte illusioni sulla vera grandezza, figura, posizione dei corpi. Nè minore impulso all'errore danno le *passioni*, dette da Platone *nebbie* della mente, o da Plutarco *vetri colorati*, le quali turbano primieramente la tranquillità dello spirito nè lasciano giudicare con tranquillità; e in secondo luogo facendoci desiderare che le cose sieno conformi alle nostre inclinazioni e al piacere nostro, ci tolgono l'imparzialità del giudizio. Fra le passioni primeggia l'*amor proprio*, il quale tutti sanno per esperienza del conversare, come allontani dalla verità, e faccia chiudere gli occhi pertinacemente a non vederla. L'*imaginazione* inoltre, questa *pazza di casa*, come la chiamava il Malebranche, in quanti errori ed illusioni non tiraci essa ogni giorno! Ci solleva e ci conforta spesso, ma quante volte ella poi non ci fa cadere in affanni pel potere ch'ell'ha di abbellire le cose non belle, di rappresentarci pregiabile o degno di ammirazione ciò che poi non è tale? Quante mai cose si desiderano tanto e ci paiono belle e amabili e care, perchè l'imaginazione le adorna dei suoi colori, le quali poi, conseguite, ci paiono tanto men pregevoli, e perfino si spregiano? Ora tal fatto alterando gli oggetti dà occasione d'alterare facilmente i giudizi, e d'ingannarci. La *precipitazione* dei giudizi è parimente cagione frequentissima d'errori. La fretta del giudicare talora dipende da bisogno di operare, sicchè dobbiamo formarci una persuasione; ma talora da desiderio di fuggir la fatica d'un esame attento e prolungato, talora dal desiderio medesimo di conoscere il vero e che non tollera pazientemente gl'indugi, spesso finalmente da

intendimenti non retti. Anche la *non conveniente associazione dei pensieri* ha molta efficacia nel falsare i nostri giudizi. Quando alcuni pensieri, che abbiano fra loro un legame soltanto accidentale, s' ha il costume di ripeterli un dopo l' altro, giungono finalmente ad esser così forte uniti, che è difficilissimo separarli. Di questo fatto avremo piena coscienza, se richiameremo alla memoria moltissime opinioni false della fanciullezza, o se consideriamo le cagioni di molte inclinazioni o di avversioni ad alcuni tempi, ad alcune persone, ad alcuni ordini della cittadinanza, e persino a certi nomi propri. Da ultimo la *natural propensione* a credere può darci occasione di non pochi errori. Quanto è utile che l' uomo s' affidi all' altrui autorità per imparare, secondo il dettato *oportet discentem credere,* altrettanto è dannoso se la fede sia eccessiva, e l' autorità non valida, nè competente. Le opinioni false che si ricevono dagli altri uomini chiamansi *pregiudizi,* che valgono quanto *giudizi ricevuti senza prova.* I pregiudizi poi si distinguono in *domestici, popolari e scolastici* secondo che si ricevono dai parenti e familiari, o dal volgo, o dagli istitutori.

§ 6. — Se l' errore consiste in un falso giudizio, l' errore pertanto presuppone sempre la verità. Infatti il giudizio erroneo sta in considerare le cose non per tutt' i lati, giudicando separate le cose che sono distinte, o identiche le cose che sono unite: ossia l' errore si è una verità o alterata, o esagerata, o dimezzata. Di che possiamo persuaderci, rammentando quando dall' errore siamo ritornati nella verità, o quando consideriamo gli errori altrui, ne' quali troviamo sempre una parte di vero. Ad esempio, nel Panteismo c' è di vero l' attenenza che congiunge al creatore la natura, nel Dualismo c' è di vero la loro distinzione; ma nel Panteismo la relazione si è divenuta identità, nel Dualismo separazione; l' Idealismo riconosce l' esistenza dello spirito, ma esagera e nega la materia; il Sensismo riconosce l' esistenza dei sensi, e nega la natura intellettuale: ciò che uno nega s' afferma dall' altro, andando per eccessi opposti e dimezzando la verità. La verità poi che si scorge

nell' errore rimane alterata in modo che per sè stessa non sarebbe riconoscibile, come bellezza di forme in donna morta. E a riconoscere tal parte di verità come a riconoscere l' errore, che cosa occorre alla mente? il conoscimento della verità. Chi dunque parla d' errore ammette l'esistenza della verità, imperocchè come potrebbe riconoscere che una cosa è falsa senza la notizia della cosa vera? Anzi, nemmeno potrebbe l' uomo concepire la possibilità dell' errore, mancando di conoscenze vere, come non avrebbe notizia della malattia chi non conoscesse la sanità. Quindi se l' uomo s' aggirasse in perpetue illusioni, non potrebbe mai parlare d' errori o d' inganni.

§ 7. — Tali considerazioni ci fanno capaci di vedere l' intrinseca contraddizione dello *scetticismo*, sistema, o meglio, opinione che mantiene non poter l' uomo giungere al conoscimento del vero, e dubita che l' uomo possa mai esser certo dei suoi pensieri. Parlar di verità, se questa è all' uomo ignota, come si può? Parlar di certezza, se l' uomo è sempre nello stato di dubbio, com' è possibile? Lo scettico che nega l' esistenza della verità è costretto a contraddirsi sempre, qualunque giudizio egli faccia; imperocchè se la ragione sempre s' inganna, s' inganna conseguentemente anche quando afferma la totale sua incapacità a conoscere il vero; il che riesce a dire, la negazione assoluta e universale distrugge sè medesima. Lo stesso dicasi di quelli che dubitano di tutto. Intanto sì coloro che tutto negano, come coloro che di tutto dubitano, affermano con verità che tutto deesi negare o di tutto dubitare: dunque qualcosa è vero, anche secondo gli scettici. Ma, inoltre, il dubbio universale o la negazione universale non reggono, giacchè almeno del pensiero loro e della propria esistenza non possono dubitare, giusta ciò che diceva il Cartesio: *dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum.* E veramente la prima, fondamentale, innegabile verità di fatto si è l' esistenza del nostro pensiero manifestatoci dalla coscienza, che ci palesa pure l' attinenza degli oggetti col pensiero nostro: la totalità, vale a dire, delle relazioni che noi abbiamo con noi medesimi, con la natura esterna

e con Dio. Com' è possibile dunque lo scetticismo? Gli scettici vedendo che la ragione umana spesso s' inganna, e si trova non rare volte in contraddizione con sè stessa, fanno un' esagerata induzione, dicendo: la ragione umana è sempre in contraddizione con sè stessa. Ma conoscere ch' ell' è in contraddizione con sè stessa, non è conoscere una verità?

V' ha poi una maniera di scettici, di critici, che non sostengono come gli scettici volgari con *dommatico* scetticismo, doversi dubitare di tutto o negare assoluto la verità; ma dichiarano di fare una *critica della ragione* umana e delle sue conoscenze, per vedere se tal' esame meni a dimostrare che la ragione può conoscere o non può conoscere il vero: e il loro sistema dicesi *criticismo.* Esso poi dicesi *scetticismo critico*, quando i risultamenti della critica vanno d' accordo con ciò che dicon gli scettici senza critica, esser cioè la ragione in perpetua contraddizione con sè stessa; come ha concluso in tempi recenti l' acutissimo Emanuele Kant, che può considerarsi qual fondatore del criticismo moderno, e di cui però deve anche dirsi ch' egli ritornò alla certezza della verità con la fede nella libertà e nella legge morale. Ora noi non vogliamo indagare se ogni specie di criticismo debba concludere necessariamente allo scetticismo assoluto; bensì fa inclinare la mente a cadervi, e se non trae allo scetticismo assoluto, induce ad altri errori, come al *misticismo*, il quale non s' affida nel lume naturale dell'intelletto, e pone la guarentigia dell' umano intendimento in un che soprannaturale. Preme qui tuttavia osservare che il proposito di criticar l' umana ragione per accertare s' ella conosca o non conosca la verità, è *irrazionale* affatto, e che nel criticismo non si sfugge alle medesime contraddizioni sopra notate nello scetticismo. Infatti, per credere alla bontà d' una operazione bisogna credere alla bontà dell' operatore, e i critici, per conseguenza, se voglion credere ai risultamenti del loro esame, quali che sieno questi resultamenti, devono aver fede nella validità della ragione che fa la critica di sè stessa. Siamo al soli-

to: l' ammalato potrebbe conoscer egli la propria malattia se non fosse stato mai sano? Chi sogna, potrebbe accorgersi d' aver sognato senza destarsi? E la ragione che sè stessa condanni a nulla sapere, come mai ha saputo questa *conclusione,* com' ha conosciuto la propria incapacità? Se stata è capace di riconoscersi non capace, non è incapace; poichè, quando naturalmente incapace, non riconoscerebbesi tale. Il proposito dei critici dicemmo essere irrazionale, perchè una cosa dicesi razionale se conforme a ragione, irrazionale se difforme: or quale razionalità può essere nel proposito di mostrare che la ragione sragioni per natura?

§ 8. — Qual via rimane pertanto? Questa unica, di riconoscere cioè che la ragione umana è naturalmente nel vero, e dar fede razionale alla validità conoscitiva della ragione. Noi ammettiamo cogli scettici che la *ragione umana non può dare alcuna dimostrazione della sua validità;* lo ammettiamo, perchè, se la ragione potesse far ciò, sarebbe superiore a sè stessa, e il conoscimento non sarebbe più evidente in sè stesso. Come i primi principj sono indimostrabili, appunto perchè primi, e son fonte d' ogni dimostrazione appunto perchè sono indimostrabili, così bisogna aver fede nella ragione che li contiene. S' ella potesse dimostrare la propria capacità, vorrebbe dire che si fonderebbe sopra un che da lei diverso, e quest' altro sarebbe ciò in cui dovremmo aver fede, imperocchè alla possibilità del moto bisogna l' immobile. Il Cartesio chiamò l' uomo all' esame dei fatti interiori, e per tale impulso gli diamo grandi lodi, ma dobbiamo disapprovare quel suo *dubbio metodico,* che consiste nel dubitare di tutto finchè non sia provato per distinta ragione. Il qual dubbio, poichè suppone che tutto ciò il quale sappiamo innanzi la scienza sia errore, muove da una supposizione di dubbio scettico. Ottimamente su tal soggetto il Leibniz avvertiva, che se l' occhio potesse per un momento dubitare della propria validità, non uscirebbe mai dal dubbio, perchè non si potrebbe valere che di sè stesso. V' ha però un mezzo da riconoscere la necessità di credere alla ragione, e sta nel

mostrare in contraddizione con sè stessi coloro che negano la validità di quella, come noi abbiamo fatto contro gli scettici.

Dato per sincero e legittimo

« Il fondamento che natura pone, »

seguendo lui, la ragione conosce ogn' altra verità; ed è anche possibile che, deviando dal segno di natura, cada nell' errore. Il dubbio è similmente possibile, dato quel fondamento certo, perchè il dubbio cade allora su cose le quali con un che certo possono chiarirsi e certificarsi. Però Dante osserva che posta la verità come oggetto della mente umana, e però il desiderio di essa,

« Nasce per quello, a guisa di rampollo,
Appiè del vero il dubbio; ed è natura,
Ch' al sommo pinge noi di collo in collo. »
(*Parad.* IV.)

§ 9. — Se condanniamo il criticismo che mette il dubbio assoluto a fondamento di scienza, non vogliamo per ugual modo condannare ogni critica sulla bontà degli atti cogitativi. Il criticismo si condanna da sè, perchè critica sconfinata, universale; ma poichè spesso erriamo, ci occorre distinguere il vero dal falso, ritenendo la ragione umana capace di conoscer gl' inganni nei quali accidentalmente può cadere. Or quali confini avrà questa critica? Se ogni errore, propriamente detto, cioè *formale*, consiste in un falso giudizio liberamente assentito, non ogni giudizio bensì è libero, perchè ve ne ha dei necessari. Sono necessari que' giudizi che facciamo colla percezione interna ed esterna, necessari anche i giudizi supremi o assiomi di ragione e le loro immediate applicazioni. Della qual necessità è segno il consentimento di tutti gli uomini in quelle conoscenze, consenso che non si ha ne' giudizi liberi. V' ha adunque delle conoscenze *necessarie, spontanee, naturali,* che son le prime ad essere acquistate e servono di fondamento alle conoscenze *riflesse,* e *libere.* Quando errore o dubbiezza potesse mai cadere in quelle, dovremmo arguire che l' uomo di necessità s' inganna, e sempre s' ingannerebbe o dubiterebbe, perchè da sana radice pianta

sana, da radice malata pianta malata. Or questo abbiamo veduto non poter essere, perchè si contraddice chi nega il conoscimento; può dunque cadere l'errore negli atti posteriori della riflessione i quali son soggetti all'arbitrio della volontà. Possiamo perciò stabilire i seguenti teoremi: 1° la ragione si è naturalmente nel vero: 2° l'errore, l'inganno, il dubbio sono stati accidentali e particolari dell'intendimento; 3° questi stati non possono trovarsi che nella riflessione, la quale può deviare dalla verità a cui è naturalmente ordinata la ragione; 4° quindi la critica della ragione si ristringe a esaminare la validità degli atti speciali riflessivi, e il perchè o il come possono questi cadere in fallo.

Ogni scienza può domandare alla filosofia la dimostrazione della legittimità de' suoi oggetti, de' suoi principj, de' suoi dati, de' suoi metodi: ma la filosofia non potendola domandare ad altra scienza superiore, bisogna che s'affidi nella natura: sebbene giustifichi sè stessa col rendere distinta la infallibilità della ragionevole natura, indipendentemente da' giudizi liberi. Però dicemmo fin da' primi passi del nostro studio che la certezza naturale precede la certezza scientifica; che gli assiomi si possono riconoscere e chiarire, ma giammai dimostrare; e che i teoremi della filosofia sono certi di naturale certezza, e la riflessione non dà loro la certezza ma solo li dimostra, convertendo la certezza naturale in certezza filosofica. Sicchè lo stato che precede la filosofia non è nè l'ignoranza assoluta, nè il dubbio assoluto, nè l'errore universale, ma sì propriamente l'*ignoranza scientifica*.

CAPITOLO VENTESIMOQUINTO.

DELLA CRITICA.

SOMMARIO. — § 1. La critica è interna ed esterna. — Rimedi fisici, morali e razionali degli errori. — Cautele da usare rispetto alle cagioni occasionali dell' errore. — § 2. Distinzione de' giudizi arbitrari da' giudizi naturali, e de' modi soggettivi dalla loro relazione oggettiva. —

§ 1. — Nel precedente Capitolo abbiamo notato i confini della critica intorno gli atti conoscitivi, confini che sono determinati dalla natura di certi atti solamente, onde può nascer l' errore, gli atti cioè del conoscimento riflesso e libero. Ora l' uomo può acquistare conoscenze di tal natura o per propri ragionamenti o per fede all'altrui autorità, e però la critica si distingue in *interna* ed *esterna*.

La critica, poichè ebbe trovato la cagione efficiente e le cagioni occasionali dell' errore, anzi tutto nota i modi co' quali si può rimediare alla loro perniciosa efficacia. Se gli errori dipendono da cagioni fisiche, occorrono rimedi *fisici*, che tolgano gl' impedimenti opposti dal corpo al libero esercizio dell' intelligenza. Se sono sbagli chiamati *materiali* o *sviste*, occorre prudenza e attenzione. Quanto alla cagione efficiente dell' errore, cioè la libera volontà, se i motivi dell' errore sono malvagi, occorrono rimedi *morali*; correggere cioè la volontà, e da prava renderla retta. Bisogna poi che l' uomo, conosciuto il debito d' evitare l' errore in ogni caso, educhi la propria volontà per modo da non lasciarsi vincere agl' impulsi che la porrebbero nel cimento di far traviare la riflessione; la educhi a fermi propositi, a sostenere pazientemente la fatica di un' attenzione prolungata, e a usare ogni cautela per evitare la possibilità dell' errore. L' uomo potrà educare a tal fortezza e prudenza la volontà quando nutrisca in sè forte amore del vero, e giustamente stimi l' importanza di conoscerlo e il dovere che ha l'uomo di cercarlo con ogni sua facoltà!

Rimedi d' altra natura, detti *razionali*, occorrono per le cagioni occasionali dell' errore; i quali rimedi posson prendere la natura di rimedi morali, quando tali cagioni, come le passioni, e l' imaginazione qualche volta, sono effetto da sè stesse di scompigliamento morale.

Rispetto ai sensi esterni, si deve tenere la cautela principale del distinguere gl'*immediati* oggetti delle percezioni sensitive, come i colori e i suoni, dagli oggetti *mediati*, come la grandezza, la figura, la forma, la distanza degli oggetti; perocchè quelli son *segni* di queste altre proprietà, e bisogna sapere interpretarli. Per distinguere appuntino queste due parti bisogna educare i sensi medesimi, l'un senso aiutandosi coll'altro, l'udito colla vista, la vista col tatto, il tatto col gusto, e via discorrendo; e inoltre si ponga in armonia i nostri sensi co' sensi degli altri uomini, ed ecco necessità di rafforzare nelle scienze fisiche i propri esperimenti con gli esperimenti altrui. Per evitare poi ogni altra occasione d'inganno dai sensi, è necessario tenere a mente le loro leggi, specie le risguardanti la percezione, ad esempio, che gli organi sieno sani, che l'impressione dei corpi sugli organi nostri sia d'una qualche vivezza e durata, che quando l'organo è sfinito da impressioni troppo forti s'aspetti un certo tempo affinch'esso riprenda il suo natural vigore, o somiglianti. Finalmente non si dimentichi che i sensi ci dann'occasione di conoscere ne' corpi quel tanto che a' sensi apparisce, ma che la natura dei corpi è al senso nascosta; e quindi alla limitatezza dei sensi suppliscasi colla ragione.

Quanto alle passioni, bisogna guardare soprattutto che queste non s'impadroniscano di noi, e opporremo ad esse l'amore del vero e del bene. Se da passioni poi siamo turbati, bisogna ci asteniamo dal giudicare, temendo essere trascinati lungi dal vero, e aspettiamo che la ragione acquisti di nuovo la sua tranquillità e libertà. Quando sappiamo d'aver giudicato per gl'impulsi di qualche passione, dobbiamo sospettare difetto nei nostri giudizi, e con animo tranquillo esaminare novamente le cose. Dubiti ognuno della verità o bontà dei giudizi formati sotto l'impero di qualche passione, come l'odio e l'ira; e imiti Platone, che, offeso dalle mancanze d'un servo, diceva: ti batterei, se non fossi adirato.

L'imaginazione bisogna vincerla col perseverante proposito di conoscer le cose com'esse sono: non si tratta

di soffocarla, chè non si può nè si deve, ma di temperarla in modo ch'essa non c'induca in inganno; e però giova rendersene padroni. Ancora, è bene temperare una imaginazione con altra imaginazione opposta, l'imaginazione d'un bene desiderato colla imaginazione di qualche male che può derivare dal possesso di quel bene. Spesso, altresì, è necessario non combattere di punta la fantasia, che, in certi casi, più s'irrita nelle contraddizioni, e mentre il pensiero si ferma in essa per domarla, il pensiero medesimo le dà vigore; ma, in questi frangenti, convien portare la mente ad altro, che molto attiri l'affetto e la intensità della riflessione, finchè la fantasia ribelle s'ammansisca.

Il rimedio più efficace contro la precipitazione dei giudizi si è di sospendere l'assenso finchè non si veda chiara ed accertata la verità; e se questa mai non si potesse ritrovare con certezza, restringersi a giudicare solamente circa il più o il meno di probabilità.

Le false associazioni dei pensieri, nate per consuetudine, renderemo inefficaci a trarre in inganno coll'esaminare l'origine delle persuasioni nostre, il qual'esame ci meni a ben distinguere le cose che nella nostra mente sono unite soltanto per accidente.

Quanto alla propensione di credere all'altrui autorità, dalla quale hann'origine molti errori, preme guardare ch'essa non diventi credulità. Ella poi traligna così quando non esaminiamo il valore dell'autorità per avversione alla fatica dell'esame; o se, potendo da noi stessi venire in cognizione di una cosa preferiamo credere agli altri, come più facile o meno faticoso del riflettere da sè. Per la stessa socialità dell'uomo, vivissima inclinazione abbiamo a creder ciò che pensano e dicono i più, sieno competenti o no, e bisogna guardarsene. Anche in fatto di pregiudizi, a riconoscerli come tali, bisogna ritornare col pensiero sull'origine di alcune persuasioni nostre, affinchè vediamo se le accettammo con ragione o senza ragione. Nè tal proposito deve moverci a dubitare di qualsivoglia cognizione abbiamo ricevuto dagli altri, poichè resteremmo

privi di moltissime verità; e fra i due eccessi del non creder nulla o del creder tutto, c'è il giusto mezzo del credere ragionevolmente. Spesso una facile attenzione fa scoprire le cose delle quali possiamo dubitare, da quelle che non possono dar luogo a dubbi; giacchè la verità splende vivamente, l'errore invece ha sempre qualche ombra che non appaga l'intelletto.

§ 2. — Dopo ciò la critica interna distingue i giudizi e i ragionamenti arbitrari da'naturali e il modo soggettivo delle nostre facoltà dalla relazione oggettiva de' concetti e de' giudizi. Se nei giudizi che cadono sugli oggetti dei sensi ci restringiamo ad affermare ciò ch'è contenuto chiaramente nelle sensazioni nostre, i nostri giudizi son veri; se no, no. Così cadremmo in errore ugualmente o a' corpi attribuendo i modi del nostro sentimento, come il piacere, il sapore, l'odore; o negando che nelle cose ci sia la proprietà di suscitarli entro di noi, giacchè l'esperienza ci manifesta succedere quei fatti per attinenza de'sensi con gli oggetti sensibili. Se noi da'modi ond'appariscono gli oggetti ai nostri sensi, giudichiamo degli oggetti in sè, indipendentemente dalle nostre sensazioni, possiamo errare. Se dall'impressione che un oggetto esterno produce sopra di noi in date circostanze, giudichiamo ch'esso in circostanze diverse debba produrre la stessa impressione, possiamo cadere in errore; come quando crediamo che un oggetto lontano debb'apparirci similmente d'un oggetto vicino, non tenendo conto della distanza. Se dalle impressioni che un oggetto produce in uno dei nostri organi giudichiamo della impressione che lo stess'oggetto produrrebbe in altri organi, noi erriamo. In tutti questi casi l'errore viene da ciò, che il giudizio aggiunge di suo arbitrariamente oltre di quello che la sensazione dà. Noi c'inganniamo adunque concludendo da ciò che apparisce a ciò ch'è, o da ciò che apparisce in tali circostanze a ciò che può apparirci in circostanze differenti. Però i nostri giudizi sono arbitrari e non naturali. Sono arbitrari parimente quei giudizi che rechiamo sui fatti sperimentati col senso intimo, quando 1° omettiamo una parte di ciò che accade

in noi, 2° quando supponiamo in noi ciò che non è. Per esempio, i sensisti tralasciano i fatti speciali dell'intelletto; i filosofi mistici pongono interiori visioni che la coscienza non attesta.

In generale poi, esaminando i giudizi riflessi, relativi a qualunque oggetto conosciuto, la critica discerne i naturali dagli arbitrari paragonando i giudizi cogli oggetti loro, nella loro relazione cioè oggettiva. Per esempio, i ragionamenti sull'anima umana, sui corpi, su Dio, paragoniamo coll' idea chiara che ci formiamo dell' anima nelle interne percezioni, o colla notizia che prendiamo dei corpi nelle percezioni esterne, o colla idea di Dio, la quale naturalmente, non alterata da viziosa riflessione, si trova in tutte le menti. Se quei ragionamenti son conformi alla natura degli oggetti pensati, son veri; se no, son falsi. Saran veri, quando si considera la cosa per tutt' i lati, cioè comprensivamente; falsi, se al contrario. Si esamina la cosa comprensivamente, *affermandola* nella sua totalità, *distinguendo* ciò che è da distinguere, *unendo* poi le cose distinte. I ragionamenti che non considerano la cosa per tutt' i lati, *separano* ciò ch' è unito, *confondono* ciò ch' è distinto, *negano* per conseguenza qualche cosa che appartiene all' oggetto. Dalle quali premesse si concluderà che la legge suprema della riflessione si è *conformarsi alla cognizione* spontanea e naturale che prendiamo delle cose. Queste osservazioni risguardano i giudizi e la materia dei ragionamenti. Rispetto poi alla forma dei ragionamenti, si scuopre quand' essi son veri o falsi, paragonandoli colle lor naturali leggi che abbiamo esaminato riflessamente.

§ 3. — Un ragionamento non conforme alla verità o per la materia o per la forma dicesi *sofisma;* e però tanti possono essere i sofismi, quanti e per la materia e per la forma i ragionamenti falsi. Gioverà nondimeno esaminare i sofismi più comuni e segnalati.

I sofismi si distinguono in *verbali* o *fallacie grammaticali*, e in *mentali* o *fallacie logiche.* Sofismi verbali son tutti quelli, co' quali s' abusa dei termini per modo da

generar equivoci nel discorso, come: dando più significati alla stessa parola; passando dal senso proprio al senso traslato; dal senso *composto* al senso *diviso*, e da questo a quello, come chi dicesse: 4 e 3 sono minori di 7, e 4 e 3 sono uguali a 7. Questi sofismi son chiamati verbali, perchè la cagione dell'errore si è l'abuso dei termini, ma l'errore sta veramente nel ragionamento falsato da tale abuso.

Principali fra' sofismi mentali sono i seguenti: 1° *Ignoranza dell' argomento* (ignorantia elenchi); quando cioè si sbaglia o si scambia la questione, sostituendo inavvertitamente o pensatamente un soggetto ad un altro; di che abbiamo esempi frequentissimi. 2° *Petizione di principio* (petitio principii); quando la conclusione, nascosta per lo più in termini differenti, si prendesse come principio d'argomentazione; del qual sofisma vedemmo un esempio nel ragionamento degli atei contro la verità di creazione. (Cap. 20, § 6). In tal sofisma dunque si suppone vero ciò che è in questione, o è un *idem per idem*. Quando poi uno vuol provare due cose reciprocamente l'una coll'altra, la petizione di principio si chiama *circolo vizioso*. Tal ragionamento vizioso faceva il Cartesio quando provava l'esistenza di Dio per la certezza dei fatti interni, e poi fondandosi sulla veracità di Dio, provava vera la persuasione che abbiamo dell'esistenza dei corpi. 3° *Falsa causa* (non causa pro causa); sofisma in cui si cade ogni qual volta assegnamo ad un fatto una cagione che non è o che non è la vera produttrice del fatto. Appartiene a questa specie il noto sofisma, *cum hoc vel post hoc, ergo propter hoc,* quando cioè dal solo accompagnarsi o succedersi di due fatti s'arguisce che uno è cagione dell'altro. 4° *Fallacia accidentis*, o considerare com' essenziale ad una cosa ciò che ad essa è solamente accidentale. Tal sofisma commettevano gli Epicurei, dicendo: « gli Dei sono felicissimi; ma non può essere felicità senza virtù, virtù senza ragione, la quale vediamo trovarsi solamente in coloro che hanno figura umana: dunque gli Dei hanno figura umana. » L'errore sta in ciò, che la ra-

gione non è nell' uomo perch' esso abbia visibile aspetto; ma perchè accidentalmente l' intelletto trovasi congiunto al corpo umano. 5° *Enumerazione imperfetta;* quando cioè dalla enumerazione dei modi ne' quali una cosa può essere, o delle condizioni dalle quali può dipendere, se ne lascia fuori alcuna; oppure quando da pochi casi considerati si conclude per induzione un principio generale e falso. 6° *Transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, passare cioè dall' affermare una cosa sotto un certo aspetto ad affermarla in modo assoluto. Gli Epicurei dicevano che gli Dei devono avere forma umana, usando anche questo sofisma; osservando cioè che il corpo umano è il più bello dei corpi, e ogni cosa bella dev' essere nella Divinità. Nel qual ragionamento c' è l' errore di considerare come bello assolutamente il corpo umano, mentre non è bello che relativamente ai corpi, e contiene dei difetti che non possono trovarsi nella Divinità. 7° *Falso supposto* (fallacia falsi suppositi); il qual sofisma si commette supponendo vero quel che è falso, e certo e provato ciò che è incerto e da provare, fondando su tale supposto un ragionamento. Lo Spinoza fonda il suo Panteismo nella supposizione falsa che la *sostanza sia ciò che ha ragione del proprio essere*, e indi ogni sostanza si conclude assoluta e infinita; mentre tal proprietà della sostanza non è che rispetto agli accidenti. 8° Argomento *ad verecundiam* chiamasi quel modo di ragionare, in cui per provare una nostra opinione invochiamo l' autorità di qualche uomo illustre per ingegno, dottrina, dignità e altri titoli. Diventa un sofisma, quando l' autorità non è bene accertata, o quando non definisce la questione perchè l' autorità non è sufficiente, o quando si oppone a buoni argomenti dell' avversario, che è così costretto per ossequio a tacere. 9° L' argomento *ad ignorantiam* è quello con che s' invita l' avversario a mettere innanzi ragioni e prove migliori delle nostre, quando egli alle nostre non vogliasi soggettare; il qual modo di ragionamento è spesso un sofisma, giacchè dalla incapacità dell' avversario non scende di necessità che noi abbiamo ragione. 10° L' argomento *ad*

hominem consiste nel provare la verità della nostra tesi mostrando erronei i principj dell'avversario; il qual modo d'argomentare si è valido solamente quando la tesi dell'avversario stesso è contradittoria della nostra, sicchè dalla falsità di quella tesi derivi la verità del nostro asserto, ma non è valido se la tesi dell' avversario sia solamente contraria, giacchè ambedue le proposizioni possono essere false.

I Logici han cercato se tutt' i sofismi si possano ridurre ad uno solo. Da ciò che abbiamo detto sui modi d' errare par chiaro che tutt' i sofismi si possono ridurre a non considerare le cose da tutt' i lati, il che mena poi a separare ciò che è unito, a confondere ciò ch' è distinto, a negare ciò che si deve affermare. Ad esempio, il sofisma dell' accidente sta nel confondere ciò ch' è essenziale con ciò ch' è accidentale. Quello fondato sull' abuso dell' autorità dipende parimenti dal confondere; perchè, credendo senza ragione, si viene a identificare verità con autorità, spesso accompagnate, ma distinte; il sofisma del falso supposto sta in separare, o confondere o negare la verità col giudizio supposto, e tirarne poi false illazioni, come lo Spinoza che, guardando la idea di sostanza da un lato solo, cioè rispetto agli accidenti, ogni sostanza identificava con l'assoluto. Facile si vede come tutti gli altri sofismi possano radicarsi nell' errore fondamentale notato. La verità infatti sta nell' ordine delle cognizioni coordinato all'ordine delle cose. Così la verità dei nostri giudizi sta nel ben distinguere gli oggetti, nel riconoscere la unione loro e nell' affermarla: l' errore fa l' opposto.

§ 4. — Siccome si può errare nei giudizi e nei ragionamenti particolari non solo, sì anche nell'ordinamento di tutt' i nostri pensieri, ordinamento che si dice *metodo*, così la critica esamina la bontà e la opportunità dei metodi che si seguono per iscoprire o dimostrare la verità in determinate materie. Or come facciamo noi a riconoscere se buoni o cattivi sono i metodi? Paragonandoli colla natura degli *oggetti* e del *conoscimento* loro. Dalla natura degli obietti dipendono gli atti cogitativi che ca-

dono su quegli obietti e ne prendono conoscenza; dalla natura poi di quegli atti si traggon le regole per ben esercitarli. Se, ad esempio, per iscoprire le leggi dei corpi ci teniamo al puro raziocinio, non possiamo per certo interpretare debitamente la natura, giacchè i corpi son oggetti de' sensi, e bisogna pigliarne sensata cognizione, congiungendo esperienza con ragionamento.

§ 5. — Da ultimo, la critica esterna scuopre gli errori ne' quali si può cadere dando fede alle testimonianze altrui, col paragonare alle testimonianze le naturali leggi del conoscimento e della sua manifestazione. Occorre a ben percepire un fatto una data perfezione di sensi, una data relazione della persona con quel fatto, una data capacità e attitudine di mente? Se queste condizioni mancano, il testimone non può essersi formato un vero conoscimento della cosa, e chi gli desse fede s'ingannerebbe. Bisogna che il testimone abbia l'abito della giustizia e della sincerità, e che non sia vinto da timore o da rispetti umani? Se manchino queste condizioni nel testimone, chi crede alle testimonianze di lui s'inganna. Son più persone che testimoniano un fatto e le loro testimonianze son diverse o contrarie? Poichè dall'unità del fatto un solo e identico conoscimento dovrebb'esserne derivato, quindi tal diversità è segno d'errore o d'intenzione non sincera. Da ultimo, l'esterna espressione del pensiero non è forse naturale, o un pensiero contraddice un altro pensiero? A tale testimonianza non dee credersi, perchè la verità è una e identica.

§ 6. — Quando la critica tanto interna quanto esterna ha distinto i giudizi liberi da' naturali, e ha scoperto in che può cadere l'errore o come o quando, ha convertito la certezza naturale in certezza scientifica; e se la mente umana si trova nell'incertezza rispetto ad alcuni quesiti, anche di codesto stato della mente ha mostrato la ragione, convertendo l'incertezza naturale in incertezza riflessa. Fra la certezza naturale e la scientifica non c'è in fatti altro divario, fuorchè quello che corre fra la cognizione ragionevole, o naturalmente ragionata, e la cognizione che si ha per l'ordine riflesso delle ragioni.

Ma che cos'è la certezza? *Certo* si chiama ogni uomo quando è consapevole d'essere nel vero. Spesso alla mente può presentars' il vero con luce sì debole, o per la natura della cosa, o per lo stato dell'animo nostro, da non lasciarsi scorgere chiaro e anche da essere negato; sicchè, altro è il *vero*, altro la *persuasione* del vero. Non sempre bensì è certezza ogni persuasione, perchè talora siam persuasi di ciò ch'è falso; persuasione che procede allora non dall'oggetto inteso che determini la ragione a giudicare in un modo anzichè in un altro, ma solamente dall'assenso volontario che ne' materiali o ne' liberi errori fa posare l'intelletto. Dico *posare*, non già *riposare;* perchè il riposo dell'intelletto è solamente nell'evidenza; ed ecco il perchè agli errori liberi si accompagna sempre un dubbio segreto, una domanda intima: *sarà poi così?* domanda che il persuaso di libera persuasione non ascolta; e quanto agli errori materiali, può un'occasione qualunque chiamar l'intelletto a riflettere daccapo e ravvedersi. Quando la persuasione dell'animo nasce dalla natura dell'oggetto inteso, allora diciamo ch'essa è determinata da *ragioni;* quando poi nasce solamente da volontà ne' due modi già notati, allora diciamo che non ha ragioni, ma *cagioni*, com' un affetto, un'utilità, una fretta, una distrazione, o simili. Le ragioni e le cagioni, risguardate come moventi all'*assenso* si dicono *motivi*. È dunque certezza la persuasione conforme al vero conosciuto. Tuttavia qualche volta l'animo nostro può essere persuaso, l'oggetto della persuasione può esser la verità, e nonostante la persuasione non fondarsi sopra ragione alcuna, sicchè non dipende dalla mente che la persuasione abbia per termine il vero. Così chi crede al racconto di cosa vera, ma non sapendo quale autorità si abbia il narratore, colui è sì persuaso della verità, ma senza ragione. Ci vuol dunque una ragione che ci faccia consapevole di esser persuasi della verità. Tre però sono gli elementi della certezza, *verità* nell'oggetto, *persuasione* nell'animo, e una *ragione* che ci muove all'assenso. Se manchi pur uno di questi tre elementi, non abbiamo certezza, o possiamo

scambiarla con la falsa persuasione. Quindi potremo chiamare la certezza una persuasione ragionevole del vero. Diciamo *ragionevole*, perchè bisogna che almeno sia fondata in una ragione, com'è spesso la certezza naturale; e sarebbe non solo ragionevole ma *ragionata*, quando si trattasse di certezza riflessa, in cui la ragione vien distintamente avvertita. Stato sommo della certezza si ha quand'ella è scientifica, cioè quando dipende da *un ordinamento di ragioni*. Se poi la verità è da sè stessa evidente, ha la ragione in sè, e allora gli elementi della certezza si riducono a due, alla verità e alla persuasione, come negli assiomi; ma nondimeno la definizione già data comprende anche tal caso, poichè siam persuasi allora per la ragione dell'evidenza immediata. Sicchè certezza in genere si è persuasione ragionevole del vero; certezza riflessa è persuasione del vero ragionata; certezza scientifica è persuasione del vero per ordinamento di ragioni.

§ 7. — La certezza non ammette graduazioni di più o di meno, perch'ella o è o non è; ma, poichè le condizioni della persuasione variano secondo gli oggetti del conoscimento, e secondo i motivi che producono la certezza, si distinguono tre specie di certezza, *metafisica, fisica, morale*. Ciascuna delle prime due poi può essere *immediata* e *mediata* o discorsiva. La certezza metafisica è quella che s'acquista dalle verità necessarie: immediata o intuitiva se di verità evidenti per sè; mediata, se di verità evidenti per altra verità da cui le deduciamo. Così è immediatamente evidente un assioma matematico, mediatamente un teorema. La certezza fisica è persuasione ferma e ragionevole d'una verità non intrinsecamente necessaria, ma fondata sull'esperienza, e quindi contingente. Essa è immediata, se fondata sulla percezione intellettiva; è mediata, se si acquista con retto ragionamento fondato sull'esperienza. Per certezza morale o didascalica s'intende quella che riposa in leggi dell'ordine morale, particolarmente nella testimonianza degli altri uomini. La certezza morale poi è *naturale* o *sovrannaturale*, secondochè l'autorità è *umana* o *divina*. La certezza morale naturale distinguesi, per ul-

timo, in *dottrinale* e *storica,* secondochè risguarda materie scientifiche o fatti testimoniali. Cade opportuno recare qui un passo dell'Eulero dalle *Lettere ad una principessa d' Alemagna,* e che risguarda le tre notate specie di certezza: « Rispetto alle verità di ciascuno de' tre ordini di certezza, bisogna contentarsi delle prove che convengono alla natura di ciascuno; essendo ridicolo, verbigrazia, dimandare una dimostrazione geometrica di alcune verità sperimentali o storiche. Ci sono alcuni che non voglion credere o ammettere se non ciò che vedono coi loro occhi o toccano colle lor mani; l'esperimentatore poi vuol solo esperienze, il ragionatore soli ragionamenti. Ho conosciuto alcuni sì totalmente dati allo studio dell'antichità o della storia, che niente ammettevano se non veniva loro dimostrato con la storia o con l'autorità di antichi scrittori. È questo un triplice traviamento, che impedisce a molti la notizia della verità. » Vuolsi notare come l'Eulero, che discorre in tali termini, fosse Matematico, Fisico, Filosofo, e parla come i padri di quel rinnovamento scientifico, sì debitamente oggi levato a cielo; eppur molti cadono nelle meschine separazioni, riprovate dall'Eulero non solo, sì ancora dal Galilei e dal Newton, e da tutti que' primi, a cui la fisica deve i suoi esordi e le sue più meravigliose scoperte.

§ 8. — Se nella mente non è certezza, evvi allora o *probabilità* o *dubbio,* che sono due stati dell' *incertezza.* La *probabilità* è quello stato della mente quand' ella consente a un giudizio per ragioni di più o men valore, ma incapaci di produrre ferma persuasione dell'animo. La probabilità deve considerarsi come uno stato della mente, non già come un modo degli oggetti suoi, confondendola così con la *possibilità* e con la *verosimiglianza.* La *possibilità* è inerente alla natura delle cose, la *verosimiglianza* poi è ciò ch' è conforme all' operare della natura; talchè il possibile sia molte volte certo, e certo sia spesse volte pur un fatto insolito e inverosimile, come ci accade quando diciamo: pare incredibile, ma pur è vero. La *probabilità* genera le *opinioni,* che sono assensi dati a cose

incerte, ma fondati sopr' alcun motivo. La *probabilità* quindi, a differenza della *certezza*, inchiude gradi; e tanto più avvicinasi alla certezza, quanto maggiore sarà il numero e il valore delle ragioni sulle quali essa riposa. Alla *probabilità* s' oppone la *improbabilità*, il quale stato per altro, se chiamas' improbabilità rispetto a un dato giudizio, è probabilità pel giudizio contradittorio. Così, se io trovi alcune ragioni che mi rendan probabile più o meno essere luce e calorico la medesima forza diversamente modificata e determinata, nascono altrettanti gradi d' improbabilità per l'opposto giudizio, che cioè luce e calorico sieno effetto di forze per natura differenti; e se crescono gradi di probabilità per questo giudizio, crescono i gradi d' improbabilità per l' altro giudizio. Talchè probabilità e improbabilità crescono e diminuiscono in ragione inversa. Se trattasi di determinare la probabilità che abbiamo nella cognizione di cose *numerabili*, probabilità detta però *matematica*, il calcolo delle opposte ragioni è facile. Se difatto poniamo che sieno in un' urna 19 palline fra bianche e nere, le bianche poi sieno 10 e le nere 9, e debbasi dall' urna estrarre una pallina, avremo un grado di probabilità in favore delle bianche, e un grado d' improbabilità per le nere; se 15 saranno le bianche e 4 le nere, cresceranno i gradi di probabilità per quelle, d' improbabilità per queste; se 18 saranno bianche e una nera, avremo il massimo grado di probabilità per le bianche, il minimo per le nere ossia il massimo dell' improbabilità per quest' ultime. Ma non tutte son cose numerabili a quel modo nè tutte le ragioni possono sottoporsi a tal calcolo di probabilità; imperocchè, oltre le cose che si numerano, vi son quelle che in certo modo si *pesano*, non dipendendo da leggi necessarie, ma da un operatore razionale e libero. In questo caso la probabilità dicesi *logica*, come quando si tratti di computare il valore delle testimonianze. Non s' apponeva quindi l' illustre Laplace, e con lui tutti coloro che vorrebbero applicare l' infallibil calcolo matematico alla probabilità morale; imperocchè i motivi che la producono nella nostra mente, cioè le passioni, l' in-

tendimento, la volontà, l'onestà non sono soggettabili a matematiche leggi. E in vero, qual mezzo vi sarebbe per applicare tal computo alle testimonianze degli uomini? Quello solamente di prendere un numero medio delle volte in che sappiamo i testimoni ingannare o cadere in inganno, e di tal termine servirsi come di criterio nel dar fede ai testimoni. Ora tal metodo sarebbe falso, perchè spesse volte una sola persona onestissima e specchiatissima ci rende sicuri della verità, come altrove notammo, mentrechè una moltitudine che sospettiamo incitata dalle medesime passioni e dal medesimo interesse, non riesce a darci nemmeno la massima probabilità.

Il dubbio è lo stato della mente che sta sospesa nei giudizi, avendo ragioni pro e contra d'ugual peso e valore. Alcuni aggiungono che la mente sia nel dubbio pur quando non ha ragioni di sorta nè per dare nè per negare l'assenso ad un giudizio possibile; perciò essi chiamano *negativo* questo dubbio, per distinguerlo dall' altro che sarebbe *positivo*. Ad esempio, se dovessimo trarre una palla da un'urna che ne contiene dieci, cinque bianche e cinque nere, noi saremmo in dubbio positivo su quella che sortirà; dovendo poi dire se le stelle son di numero pari o dispari, saremmo in dubbio negativo. Questa seconda specie di dubbio par chiaro non potersi ammettere, essendo veramente stato d'ignoranza, d'ignoranza cioè delle ragioni che stanno per il sì e per il no; e di fatti uno, cui fosse dimandato se le stelle sien di numero pari o dispari, non risponderebbe mica, *ne dubito,* ma bensì, *non lo so.* Avvertiamo ancora che l'ignoranza può esser *totale,* vale a dire possiamo non avere alcuna notizia d'una cosa; e *particolare,* possiamo cioè ignorare le ragioni pro e contra che farebbero pendere incerto il giudizio nostro sopra un dato quesito: così, per coloro che ignoran la Fisica è totalmente ignorato se calorico e luce sieno per la loro cagione lo stesso; ma per un Fisico la soluzione può essere d'ignoranza particolare, avendo egli ragioni non diseguali di qua e di là.

CAPITOLO VENTESIMOSESTO.

DEL CRITERIO DI VERITÀ E DI CERTEZZA. — CRITERIO SUPREMO, L' EVIDENZA OBIETTIVA. — CRITERIO SECONDARIO E INTERNO, GLI AFFETTI DEL VERO.

SOMMARIO. — § 1. Che cosa sia il criterio di verità e di certezza. — La verità è l'essere delle cose o possibili o reali. — § 2. Non si cerca se sia il criterio, ma quale sia. — Il criterio della verità la filosofia lo trova nella natura. — § 3. Perfette condizioni a ben filosofare. — § 4. Ognuno sperimenta d' avere in sè stesso un segno manifesto della verità, il qual segno è la sua evidenza. — Tal' evidenza è oggettiva, non soggettiva. — § 5. Caratteri del criterio supremo. — § 6. Evidenza nelle verità d' intuizione, nelle verità di percezione, di ragionamento e di fede. — In che termini l'evidenza sia comune alla stessa probabilità e al dubbio, conosciuti come tali. — § 7. Il criterio dell' evidenza è indipendente da' sistemi particolari. — Efficacia universale di tal criterio. — § 8. Come la verità non si possa trovare o riconoscere senz' affetto. — Il criterio degli affetti si fonda sull' evidenza, ed è secondario o d' aiuto. — Sua efficacia universale.

§ 1. — Abbiamo affermato potersi e doversi fare la critica de' nostri giudizi riflessi; ma potersi fare, appunto perchè la ragione umana essendo naturalmente nel vero, sa discernerlo dall' errore; doversi fare, appunto perchè sia necessario praticamente o scientificamente rendersi ragione de' giudizi propri, sapere ove possa cader l' errore ove no, e indi sgombrare dall' uomo, se occorra, le false opinioni. Ma tutto ciò significa, che noi abbiamo *criterio* per siffatta *critica* o per sì necessario discernimento, un criterio cioè di *verità* e di *certezza*. Quando si dice comunemente: « colui ha o non ha criterio; » che cosa intendiamo noi? Ch' egli ha o non ha dirittura di giudizio, così nelle materie speculative come nelle pratiche; sa cioè o non sa distinguere il vero dal falso, il bene dal male. Il qual significato risponde all'origine della parola; giacchè *criterio* viene da κρίνω, ossia *judico, discerno; sentio, examino;* e κριτικός vale *aptus ad dijudicandum*, ed anche *qui dijudicat.* Onde si chiami *critica* la scienza e l' arte di ben giudicare il valore de' nostri giudizi, o dell'autorità, in cose di dottrina o di fatto. Nel senso medesimo con che si dice:

ha o non ha criterio; dicesi anco: ha o non ha *discernimento*; perchè *discernere*, così per noi come pe' latini, val quanto *conoscere in modo distinto* e *differenziare* le cose tra loro, la verità dall' errore, il bene dal male; e l'Albertano, citato dalla Crusca, definì appunto la ragione: *discernimento del bene e del male.* Però il Vocabolario dà ottimamente questa definizione del *Criterio:* « *norma o fondamento, per cui si forma un retto giudizio.* » Di fatto, se per l' uso comune così del popolo come degli scrittori, e per la derivazione del vocabolo, *criterio* significa la *dirittura* o *rettitudine* del giudizio, e se *rettitudine* non si può avere senz' una regola o norma, a cui s' attenga il giudizio, diremo che criterio è la regola stessa, onde nasce la rettitudine del giudicare. E qual' è il senso di queste parole, *regola o norma? Regola* in senso proprio è un che materiale; poi significò un che intellettuale com' a dire una squadra intellettuale, che addirizza le nostre cognizioni ed azioni, ossia che le fa vere e buone. *Regola* viene dalla idea di linea retta; e però si dice *regolo* quello strumento con cui si tirano le linee diritte; e in senso logico e morale è sinonimo di *norma.* Or siccome tutto ciò che addirizza le umane *conoscenze* dev' essere un che *noto* all' intelletto, una *nozione,* segue che regola o norma non è altro in senso razionale che la *nozione per cui si formano i retti giudizi.* E che è mai la rettitudine dei nostri giudizi? La corrispondenza di essi con la verità. Si capisce da tutti che un giudizio è retto, se partecipa della verità; non retto, nel caso contrario. Un giudizio dicesi ugualmente o retto o vero o partecipe di verità; dicesi pure, giudizio torto, erroneo, non partecipe di verità. La verità poi nell' ordine delle cognizioni è l' *essere* delle cose o possibili o reali, a cui si aggiustano i giudizi dell' uomo. Neppure lo scettico nega che vera sarebbe la conoscenza, se ragguagliasse la natura degli enti. Criterio dunque vuol dire: *una nozione, per cui le nostre conoscenze si conformano alla verità o all' essere delle cose.* — (A. CONTI, *I criterj della filosofia,* vol. I, pag. 190. Firenze, Le Monnier, 1862.)

Che la verità poi sia l'*essere* delle cose si consente da tutt' i maggiori filosofi cominciando da Platone, che definì il vero το ὄν, e venendo a quelli dell'èra cristiana, a sant' Agostino, a san Tommaso, al Cartesio, al Fénélon, al Bossuet, al Leibniz, al Rosmini. Altro però è *un vero,* altro *la verità.* La verità è la proprietà comune d' ogni cosa vera, e le cose si dicon vere quando partecipano della verità. Come ne partecipano esse? Si dicono vere le cose della natura in quanto si ragguagliano a' loro esemplari nella mente divina, e le cognizioni umane si dicono vere quando si adeguano alla natura delle cose conosciute: *adæquatio rei et intellectus,* come dice san Tommaso con somma precisione. Quindi anche si dicono vere le opere d' arte umana quando partecipano alla verità degli oggetti conosciuti; vera una statua, una commedia, una tragedia se rappresentano fedelmente persone, passioni, fatti, costumi, secondo l' idea dell' artista. Quando si parla di verità in senso assoluto, s' intende dunque ciò che rende vere le cose e le cognizioni; e in senso relativo, le cose si dicon vere se sono quel che devono essere, cioè adeguate al loro modello, e vere le cognizioni se si ragguagliano a ciò che è; e dire il vero chiamasi da tutti dire *ciò che è,* o *come la cosa è;* talchè la verità è l' essere. Di fatti, quando il popolo dice, ogni cosa è *nella mente di Dio,* e altresì quando noi, da vedere l' ordinamento del mondo, ammiriamo con qual verità i mezzi rispondano a' fini, e diciamo popolarmente, *secondo i fini di Dio,* allora s'intende la verità in senso assoluto, la verità ch' è l' essere stesso, e che fa vero ciò ch' esiste; o allorchè diciamo che i mancamenti essenziali d' una cosa secondo la sua specie, per esempio la cecità d' un animale, gli tolgono in tal parte la *verità* dell' esser suo, intendiamo la corrispondenza della cosa reale coll' archetipo ideale o specie; allorchè poi diciamo, che l' opinione de' Sensisti è falsa intorno all' uomo, s' intende ch' essa non risponde alla cosa, o alla natura; e mentire chiamasi il non parlar secondo il pensiero, ch' è il significato del segno, cioè l' esser de' segni come natura di segni. Però nel dominio

della tradizione scientifica è quest'aforisma: non darsi dottrina fuorchè dell' essere, che si converte nel vero.

§ 2. — Il criterio della verità è identico al criterio della certezza, perchè la mente colla regola della verità si acquista la certezza. Il criterio poi essendo una nozione per cui le nostre cognizioni si conformano alla verità, può considerarsi universalmente o particolarmente. In modo universale, quando si cerchi ciò che costituisce criterio tutto ciò che dicesi criterio, vogliam dire la nozione massima che forma il criterio di verità e di certezza; in modo particolare, quando si cerchi ciò che costituisce il criterio per le varie cognizioni umane. Ora, il criterio della filosofia, quello ch' essa riconosce nell' uomo, e di cui ella si vale poi ne' propri ragionamenti, si è il criterio universale, non i criteri particolari; e la ragione di questo è chiara. La filosofia, per la sua natura di scienza universale, non può avere ad oggetto il criterio che serve di norma in alcune questioni speciali, o studio o disciplina particolare, o il criterio della medicina, o il criterio della geologia, o della diplomatica, ma il criterio bensì dal quale derivano tutt' i criteri particolari: ciò insomma per cui le cognizioni in universale si conformano alla verità.

Siccome non abbiamo posta, nè potevamo porre la questione se la verità sia e se l' intelletto la conosca, imperocchè vedemmo che tali questioni sono contraddittorie, presupponendo la verità in genere o il conoscimento suo chiunque fa un quesito cioè un giudizio; così non domandiamo *se* sia il criterio di verità, perocchè dato il conoscimento della verità, bisogna pure sia nel conoscimento stesso la possibilità di scernere la verità dal suo contrario, e la possibilità di quel discernimento è il criterio; sicchè domandiamo solamente *quale sia* tal criterio. E dove cercarlo col nostro esame? Se l' uomo è naturalmente nel vero, e naturalmente distingue il vero dal falso, il certo dall' incerto, egli ha un criterio di cui fa uso naturalmente, e ch' è fondamento della logica naturale, o buon senso. Che deve fare la filosofia? Osservare qual sia tal criterio

nella ragionevole natura, riconoscerlo e riflessamente chiarirlo, trasmutandolo così da *inavvertito* in *avvertito*, da *popolare* in *iscientifico*. Niun' altra scienza esamina le ragioni superiori del criterio che ad essa è proprio e col quale cansa l'errore, perchè le deriva dalla filosofia che mostra la necessità d'usare in un dato ordine di cognizioni un criterio anzichè un altro; ma la filosofia da chi prenderà essa il criterio universale? Ella bisogna che lo derivi dalla *natura*, di cui deve farsi discepola amorosa e diligente: esaminando la natura dell'uomo, trova il criterio che a lei giova e ad ogni altra disciplina.

§ 3. — Ora in quali condizioni deve trovarsi l'uomo che cerca la scienza? Qual' è l'uomo che si pone a filosofare? Guardando la natura qual' essa è, ci accorgiamo dapprima che non ogni uomo è capace di trovare la scienza perchè bisognano in chi la cerca opportune condizioni. V' ha l'uomo assennato e il dissennato, colui che naturalmente ragiona bene o quegli che sragiona, l'uomo di propositi retti e il malvagio: insomma v' è chi ha lasciato la propria natura buona com' ell' è o che l'ha ben educata, e chi l'ha per contrario viziata e corrotta. Ora siccome per passare dalla conoscenza naturale alla scienziale occorre far uso di retto ragionamento, segue che l'uomo il quale si pone a filosofare debba essere *assennato*. Se poi è assennato, s' arguisce in secondo luogo ch' ei debba esser *civile*, perchè nella barbarie il senno c' è virtualmente ma non in atto, impedito dal predominio dei sensi e dalla corruzione; nè quindi può nella barbarie aver nascimento la scienza. Queste due condizioni ne recano una terza che pur si ricava da' fatti, cioè la educazione religiosa; imperocchè non può sollevarsi all' ordine universale, nè quindi all' idealità degli universali e di Dio, se non colui che ricevette l'abito di levar l'intelletto e l'animo dai sensibili particolari e da' confini della natura: or tale abito si acquista con la religiosa educazione, imperocchè vedemmo la necessità delle parole o dell' insegnamento all' ordine de' concetti astratti e, molto più, all' ordine dell' idee universali; non perchè la parola dia il concetto,

sì perchè soccorre a formarlo in mente, o a ripensarlo nitido e schietto. Ma segue da ciò, che non ogni religioso istituto è ugualmente valevole; sì tanto più lo reputeremo valevole, quanto più rechi l'intelletto all'universalità, dandogli aiuto a pensar chiara l'idea di Dio, quale di suprema causa dell'universo, e prima ragione degl'intelletti, e legge assoluta delle volontà. Il Paganesimo quindi, che più o meno confondeva Dio con l'universo, era condizione a filosofare men propizia incomparabilmente, che non il monoteismo mosaico cristiano; e la difficoltà del sorgere al concetto puro di Dio e alla relazione del mondo e dell'uomo con lui, scorgesi aperta ne' filosofi dell'India, e ne' migliori filosofi di Grecia e di Roma. Questa condizione perfetta poi si ritrova inchiusa nelle prenotate; giacchè il senno richiede civiltà, e la civiltà richiede religiosità, una religiosità che confermi e avvalori le tendenze più alte dell'uomo e le sue leggi morali; sicchè ormai la geografia ci mostra i confini dell'incivilimento identici a' confini della cristianità, e fuori di essa tanto più è barbarie quanto più le credenze si accostano alla materialità de' sensi, come ne' selvaggi di Affrica o dell'America. I requisiti che dispongono alla filosofia le menti e che abbiamo rilevati con l'osservazione della natura e della storia, non tirati fuora con sillogismo, dimostrano dunque, che la filosofia può sì e deve rendere più perfetto l'uomo, ma ch'essa, come non fa l'uomo così non fa le sostanziali condizioni del perfezionamento umano, e anzi le presuppone di necessità, insieme con ogni scienza e arte di popoli non imbarbariti. La qual cosa, mentrechè appiana le turgidezze d'una dottrina che volesse mai rifare il mondo e la coscienza, dimostra pure la nobiltà della filosofia stessa che, dopo la virtù, è il più alto perfezionamento della ragione umana.

§ 4.—Noi, pertanto, a riconoscere il criterio, o i criteri, se più ve n'ha, onde si vale l'uomo fornito di logica naturale, dobbiamo esaminare un fatto, nulla più del fatto, quale ci viene manifestato dalla coscienza, e quale

si ritrova negli uomini forniti delle mentovate condizioni, senza le quali poi la filosofia vera non è possibile.

Ogni uomo che ragiona sperimenta in sè stesso d' avere un segno interiore della verità, o una proprietà manifesta di lei, che è il suo splendore, la sua *evidenza*. Tale chiarezza ed evidenza del vero, per testimonio della coscienza, serve alla mente di regola naturale nel distinguere il vero dal falso, il bene dal male. Quand' è che noi siamo certi della verità di nostre cognizioni? Non già quando le son *oscure* e *confuse*, ma quando son *chiare* ed evidenti. Infatti tutti dicono: *vo' intendere chiaramente; voglio veder chiaro; qui non si vede chiaro com' è la cosa; la ragione è chiara; ciò è evidente, perspicuo, luminoso* e simili modi. Queste le son tutte parole metaforiche, ma divenute proprie per l' uso, a significare la vista spirituale, la contemplazione della verità. Chi è mai sì rozzo che dicendo: *tu m' hai recato una ragione chiara,* non discerna dalla luce corporea la lucentezza immateriale del vero? Però il popolo dice anche: *questo è chiaro come la luce.* L' intendimento è pertanto una veduta spirituale, l' oggetto visibile poi è la cosa intelligibile in atto, e la loro relazione è l' evidenza. Relazione poi fra conoscitore e conosciuto è relazione di conoscimento, perchè consiste nell' armonia fra l' intelletto e l' essere delle cose, armonia in cui è riposta la conoscenza. L' evidenza quindi che rifulge nella verità, perchè la verità si manifesta da sè, è *segno certo* della verità, e i Greci chiamavano il vero αληтεια *(non latet)*; sicchè una cosa è vera per noi quand' evidente, vera la cognizione quando è resa evidente dalla chiarezza del vero. Come adunque l' uomo non iscienziato adopera naturalmente le cose che conosce ad evidenza per chiarire le cose oscure, così dove la ragione dello scienziato scorga l' evidenza, egli ha criterio bastante a certezza di giudizio.

La verità in sè medesima dicemmo l' essere delle cose possibili o reali; e quindi, l' evidenza della verità è l' *evidenza dell' essere* o *presenza* mentale dell' essere che si manifesta evidentemente. Tal evidenza del vero la quale ci serve a distinguerlo dal falso, che per necessità

è non evidente, anzi oscuro, è *obiettiva* relazione tra il soggetto conoscitore e l'oggetto conosciuto. Che la mente possa errare ed erri è un fatto; or perchè mai erra? Perchè, quand'erra senza malizia, scambia ciò ch'è apparente con ciò ch' è evidente, la luce con un barlume di luce. Onde se l'evidenza si considerasse *soggettivamente*, sarebbe falsa, perchè più non si distinguerebbe ciò ch' è vero ed evidente da ciò che *par* vero ed evidente. Se naturalmente non si distinguessero poi per divario grande la vera evidenza e l'illusoria, non si darebbe alcun criterio di verità, giacchè l'evidenza è una proprietà così essenziale al vero che s'immedesima con esso, non altro essendo che l'intelligibilità presente all' intelletto. Ora tal differenza non potrebbesi riscontrare in un' evidenza puramente soggettiva, la quale non consisterebbe nel rendere le cognizioni evidenti *come la verità*, ma per contrario nel concepire le cose nel modo che *pare alla mente.* L' evidenza soggettiva potrebbe al più reputarsi criterio de' fatt' interiori che manifestansi entro di noi evidentemente; ma pur questa che parrebbe da chiamarsi evidenza *soggettiva* non è veramente tale, dacchè il soggetto interiore apparisce alla mente come *oggetto,* ossia nell'esser suo. Dall'evidenza obiettiva è dunque illuminata e regolata la mente, perchè l'evidenza non dipende da mutabilità e imperfezione della mente, sì da immutabile perspicuità del vero, a cui devono aggiustarsi gli atti razionali affinchè sieno retti. Quindi la legge suprema del conoscimento sta nel *conformarsi* le *cognizioni all' essere delle cose.*

Questa proposizione distrugge ogni specie di *soggettivismo,* che dice per contrario, *le cose conoscersi dalla mente secondo proprie forme.* Dicono cioè i soggettivisti che l'umana ragione conosca le cose con aggiunger loro la propria forma, e adegua non sè alle cose, ma le cose a sè, come vaso che accolga dell' acqua, la quale piglia la forma del vaso; talchè i risultamenti d'ogni soggettivismo sì antico e sì moderno sono che la mente umana è la misura di tutte le cose. Nella sentenza nostra e della filosofia tutta non iscettica, le cose son per contrario mi-

sura naturale della mente umana, e la mente ch' esce da tal misura cade in errore. Il segno di tal vera dottrina, indicato altrove si è, che la mente distingue benissimo i modi suoi dalla natura dell' oggetto inteso. Così, noi conosciamo immaterialmente la materia; eppure distinguiamo la semplicità del nostro concetto dalla estensione del corpo inteso. E, ancora, noi giudichiamo che Tizio è un uomo; cioè applichiamo un' idea generale a un individuo umano; eppure distinguiamo l' astrazione del concetto uomo dalla realtà di quell' uomo. Poi un altro mirabile segno abbiamo nell' arti, ove noi applichiamo le idee generali matematiche o l' idee generali delle proprietà de' corpi o l' idee generali delle potenze umane ai corpi particolari e all' educazione; ma la generalità de' concetti non toglie la verità de' particolari effetti, e c' è anzi perenne armonia. Il soggettivismo erra, poichè risguarda solo un termine della cognizione, cioè l' intelletto e i suoi modi, tralasciando l' altro termine dell' attinenza, cioè l' obietto conosciuto ed evidente.

§ 5. — Il criterio dell' evidenza obiettiva è criterio *supremo*, al quale tutt' i criteri particolari vengono subordinati, perchè quella è *generale, comprensiva* e *indimostrabile.* Nell' evidenza si riscontra la generalità, perchè nulla più esteso di questo principio: *ciò che è evidente è vero.* L' evidenza è molteplice bensì rispetto ai *fonti* delle cognizioni, cioè l' intelletto, il senso e l' autorità, e rispetto ai *modi del conoscere;* ma essa è unica e universale come assioma direttivo degli umani ragionamenti. Essa poi è comprensiva, cioè universale nel significato concreto e pieno di tal parola, poichè non avvi oggetto conoscibile in atto, nè atto alcuno di conoscenza, i quali ne sieno privi. Pensare infatti le cose in idea o in realtà è conoscerle, e vera è la conoscenza se l' oggetto possibile o il reale sono presenti con l' intelligibilità o evidenza loro al pensiero che ad essi è volto. Il criterio dell' evidenza è finalmente indimostrabile. Che i criteri inferiori si dimostrino con un che superiore, sta bene, ma il criterio supremo non si può dimostrare; se no, non è supremo: e

perciò è indimostrabile l'evidenza, la quale dovrebbesi dimostrare ad evidenza o con l'evidenza; sì possiamo e dobbiamo riconoscerla.

§ 6. — Vedasi ora come l'evidenza ci serva di criterio in ogni cognizione tanto immediata che mediata, sì pura come sperimentale, cioè nelle verità d'intuizione, nelle verità di percezione, o in quelle di ragionamento e di fede. Se le cognizioni son vere quando si conformano all'esser delle cose o possibili o reali, e se l'essere delle cose reali o possibili si conosce dalla sua evidenza o presenza, la ragione d'ogni verità e certezza starà in verificare la presenza d'un essere o possibile o reale davanti al pensiero. Che ci sia differenza fra il pensare una cosa ideale e un che reale, niuno nega. Ora fra le idee della mente nostra generalissima è l'idea dell'essere che ci dona i principj supremi d'identità e di contraddizione. Chi può dire non evidente l'idea dell'essere? o chi può dirla non vera e non certa, mentr'è il concetto di *ciò che è*, ossia della verità? Tutte le altre idee che ci mostrano gli attributi o i modi dell'essere son vere e certe perch' evidenti. Difatti quando ritorniamo col pensiero sopra idee che già possedevamo, non facciamo che riconoscerle; se notiamo ciò che è in esse, o ciò che loro appartiene, non facciamo che intendere o riconoscere ciò che già conoscevamo e che ci stava presente. Quando poi veri ed evidenti sono i giudizi sugli oggetti delle nostre idee? quando evidentemente si ragguagliano a loro. Talora erriamo giudicando che sia reale ciò ch'è solo possibile; ma noi distinguiamo qui dal giudicare sulla realtà d'un oggetto pensabile, il considerarlo solamente nella possibilità o pensabilità sua. Or bene, *tutto ciò ch'è pensabile, come tale è*, e indi l'aforisma degli antichi, cadere l'errore non già nelle idee, ma nei giudizi. Dalle pure idee passiamo ai concetti della realtà. Data l'idea di una cosa, non si può affermare la realtà della cosa; ma essendo naturato l'intelletto a conoscer l'essere o la verità, ei lo avvisa non solo nell'ordine delle cose possibili, ma sì nell'ordine delle cose reali, purchè queste vengano realmente davanti al

pensiero, ossia purchè la realtà sentita s'introduca nell'ordine del pensiero e divenga intesa. E questo accade, perchè l'oggetto del pensiero è *ciò che è,* e ciò che è *comunque sia,* può divenire oggetto di conoscimento. Però dalla presenza dell' entità reale nella percezione sensata, piglia evidenza e certezza la percezione intellettuale interna ed esterna. Quando poi assumiamo i principj d'identità e di contraddizione per applicarli alle idee o alle realtà conosciute, affinchè si dimostri che le cose possibili o reali sono in quel modo nè ponno essere diversamente, ci serviamo di quei principj per *verificare riflessamente* la necessità de' nostri giudizi sulle possibilità pure o su cose reali; ma già esse erano evidenti e certe *direttamente* per la presenza intellettiva dell'essere ideale o reale. Le verità trovate per via di giudizi o ragionamenti sopra le verità intuite o percepite, hanno validità e certezza perchè si riscontra evidente nelle premesse la presenza dell'essere che si trova nella conclusione. E ciò dicasi tanto se la deduzione riesce ad enti ideali, quanto se riesce ad enti reali. Se un ragionamento è nell'ordine della possibilità, nelle premesse si contiene l'oggetto possibile che vien fuori nella conclusione; e se nel ragionamento si tratta di cose reali, nelle premesse si contiene il pensiero del reale che se ne inferisce. Nella induzione non si procede diversamente, perchè se percepiti alcuni fatti o individui, noi concludiamo una legge generale, supponendo la condizione che gli altri casi non osservati abbiano identità di natura e di circostanze, non facciamo che affermare l'*identico essere* che si è presentato alla mente. Difatti la legge indotta è il concetto identico generato nella mente dagl'individui e dai fatti osservati. Finalmente sono evidenti le verità di fede, perchè crediamo all' altrui conoscimento, il quale ha per obietto *ciò che è,* e quindi *mediatamente* si pone l'essere in attinenza col nostro pensiero. A certificarci dell' altrui conoscimento bisogna verificare le condizioni di tal fatto, ma certificati di queste, siam certi della verità ch' è obietto del nostro come dell'altrui conoscimento.

E allorchè giudichiamo con probabilità o dubitando, e sappiamo di giudicare con verità, anche allora c'è fors' evidenza nelle nostre cognizioni? Sì, ed ecco il modo. Noi conosciamo la probabilità d'un' opinione, o conosciamo d'essere nel dubbio, quando la evidenza non è piena e sufficiente a quietarci, o quando manca ogni evidenza. E ciò che vuol mai dire? Che l'evidenza è il criterio con cui noi paragoniamo il certo col probabile e col dubbio. Dunque giudichiamo con verità d'essere in istato di probabilità o di dubbio per cagione dell' evidenza, cioè perchè torna evidente in quei due casi lo stato della mente rispetto alla verità, paragonato allo stato della nostra mente rispetto alla verità stessa quando noi abbiamo certezza. Esprima il dieci il numero delle condizioni che ci vogliono per esser certi d'una cosa; se il numero d'esse sia minore, noi avremo gradi diversi di probabilità; e siccome sappiamo che per esser certa la cosa occorre quel determinato numero di condizioni, giudicheremo con verità che la cosa è solamente probabile e più o meno probabile. Segue ch' è riconosciuta dal nostro esame scientificamente vera questa proposizione: *ciò che è evidente è vero*; ma che non ha pari verità quest' altra proposizione: *è vero solo ciò che è evidente a noi*; essendo infinite le verità che ad altra mente meno imperfetta dell' umana possono presentarsi evidenti, e altresì essendo molte le verità accessibili alla mente umana, le quali, per difetto di lei, non le si offrono in alcun modo, o solamente probabili e dubbie.

§ 7. — La storia della filosofia ci dimostra che ogni filosofo fin dai tempi più antichi riconobbe implicitamente o esplicitamente per criterio supremo di verità un che avente la proprietà d'esser evidente; quantunque a chi guardasse superficialmente i sistemi, potesse apparire il contrario. Ma noi riscontriamo da un esame più profondo come la diversità dei filosofi nel porre il criterio supremo venga da *determinare variamente il termine della evidenza*, non già dal non porre tutti la necessità di questa relazione fra l' obietto e l' intelletto e che dicesi *evidenza*,

o *intelligibilità in atto*. Platone dall' evidenza delle ideo eterne fa derivare la scienza dell' uomo; Aristotile chiama l' intelletto un *lume* che fa risplendere di luce spirituale le cose offerte dai sensi. Tutti i filosofi cristiani fino all'epoca moderna, Padri della Chiesa e Scolastici, seguirono in ciò o Platone o Aristotile, e ritennero anche per parola soprannaturale che Dio illumina l' intelletto creato. Alla epoca moderna il Cartesio ripose nell' evidenza delle idee il supremo criterio, e con esso tutt' i Cartesiani. Altri poi, che non tennero esplicitamente l' evidenza per criterio supremo, ma questo dissero consistere o nell' autorità divina o umana, o nella visione naturale di Dio o dell' idee eterne, o di forme o leggi che governano lo spirito umano, s' attennero a un principio che certamente a loro sembrò evidente, e contro gli avversari mostrarono l' evidenza del principio loro a paragone della non evidenza de' criteri ch' essi rifiutavano. Gli stessi scettici che volessero confutare il criterio dell' evidenza, dovrebbero mostrar *evidentemente* che l' evidenza non è criterio atto a farci discernere il vero dal falso, il certo dall' incerto. L' evidenza dunque è criterio *indipendente* da opinioni particolari, da scuole o sistemi; perocchè niuno potrà negare che il criterio supremo debba servire a render evidenti le cose oscure, o che il vero per la sua evidenza si discerne appunto dal falso.

Il criterio intrinseco e supremo della evidenza, perchè universale, vale in tutte le scienze, nelle quali devesi evitare l' oscurità dei pensieri e l' affermazione di cose non chiare. S' erra difatto in ogni scienza per ammettere provato ciò ch' è probabile, certo ciò che è dubbioso, e qual tesi ciò che è solamente ipotesi o congettura. L' evidenza si stende alle arti della bellezza, nelle quali il concetto dev' esser chiarissimo, l' imagine deve render limpido il concetto, lo stile deve specchiare l' uno e l' altro con evidenza. Nell' arte del bene occorre l' evidenza perchè il conoscimento delle leggi dev' esser limpido, e la coscienza dev' essere non dubbiosa, ma illuminata e sicura. La conoscenza evidente dei principj morali fa procedere la vita

civile nella giustizia e nella felicità, poichè senza verità non c'è giustizia, senza giustizia non c'è felicità.

§ 8. — L'evidenza, come relazione immediata tra la mente e la verità è il principale criterio; ma non il solo, dandosi per la natura dell' intelletto umano stesso la necessità di altri criteri, benchè secondari, che tuttavia (come vedremo) sono riducibili all'evidenza per un segno evidente, che s' interpone fra la mente e il vero. Che necessità d' altri criteri, oltre il supremo, ci sia, è chiaro dal fatto. Spesso la ragione scambia l'errore colla verità, l'apparenza colla realtà, l'evidenza colla mera apparenza; come farà lo scienziato allora o il filosofo ad accorgersi dell'errore in che sia caduto? Naturalmente l'uomo cerca la verità perchè l'ama; ama la verità non solamente in astratto, ma le verità particolari e determinate, perchè l'uomo che cerca la scienza e la filosofia, da sè stesso e per l'educazione civile e religiosa, conosce già verità molte. Alle cognizioni risponde un affetto; l'affetto naturale muove l'animo alla verità, alla bellezza, al bene, e quel ch'è vero e buono mette amore nell'animo, repugnanza ciò ch'è falso e cattivo. Vorremo dire che questi affetti naturali possano poco nell'uomo sì per muoverlo al vero e al bene, sì a farlo accorto delle opinioni false o non rette nelle quali e' sia caduto? Il cuore venne sempre considerato come la sentinella dell'intelletto; chi fa contro il cuore fa contro la ragione, perchè la ragione che conosce il vero e il bene ce li rende anco amabili; e però gli antichi chiamarono la primogenita delle scienze *filosofia*. E Dante:

« Vostra apprensiva da *esser verace*
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
Sì che l'animo ad essa volger face;
E se rivolto invêr di lei si piega,
Quel piegare è *amor* . . . . . »
(*Purg.*, XVIII.)

Qual'è pertanto il carattere razionale per cui gli affetti si usano a criteri e si riconoscono tali? Quel carattere si è l'*universalità*, universalità come quella del vero da cui muovono. Però negli scettici si vede un contrasto

fra il giudizio che nega e il sentimento che amerebbe affermare.

Parlando d'affetti, vogliamo intendere degli affetti spirituali, non già degli animali, che per sè dann' occasione di errore. Quantunque anco il senso animale aiuti l'intelligenza, e pur gli affetti animali abbiano efficacia di muover l'animo alla verità e al bene, se regolati, è cosa d'esperienza comune che il senso e gli affetti derivati da questo, pugnano spesso colla ragione o col sentimento spirituale. Se gli affetti spirituali servono d'eccitamento ad apprendere il vero, e valgono ad avvertirci colla lor quiete della verità, o colla loro inquietudine degli errori, è chiaro che noi dobbiamo riconoscerli per criterio, secondario sì, ma di non poca efficacia. Tal criterio dunque lo chiameremo d' *aiuto* e di *conferma* o *riscontro*.

Il criterio dell' affetto vale massimamente nella filosofia, che tratta di Dio, dell' uomo e del mondo, perocchè tal conoscenza preme sì altamente allo spirito umano, che ad ogni argomento filosofico s' accompagna un vivo sentimento dell'anima. In ogni altra scienza poi l'affetto ha grand' efficacia come tendenza al vero, e stimola la volontà e la riflessione col desiderio dell'imparare, col senso molesto dell' ignoranza, e col diletto del sapere. Quando poi la ragione ha trovato la scienza, il sentimento accompagnasi al sapere, onde l' animo riposa tranquillamente e pienamente nella verità. Quale efficacia inoltre abbia l' affetto nell'arte del bello, nella pratica del bene o nel viver civile niuno è che non veda. Amore vigoroso e pertinace del bene si è la cagione precipua della virtù; amore puro e vivo della bellezza, o della semplicità e dell' ordine, fa vivaci le arti belle o anco abbellisce le manifestazioni esteriori della scienza; è dunque amore ch' educa tutto l'uomo, pensiero e operazione, scienza e arte, informando pure il consorzio umano a perfetto viver civile. Insomma l' affetto che dà calore all' evidenza, invigorisce la certezza del vero, il gusto del bello, l' operosità del bene; tantochè senz' amore nulla di grande si pensò e si operò mai sulla terra.

Capitolo Ventesimosettimo.

CRITERI ESTERNI E SECONDARI. — AUTORITÀ DEL SENSO COMUNE, DEL CONSENTIMENTO SCIENTIFICO E DELLE TRADIZIONI SACRE UNIVERSALI.

Sommario. — § 1. Si nota daccapo la necessità di naturale o razionale certezza per venire poi a certezza scientifica o ragionata. — Ammaestramenti che vengono dalla parola esteriore, che aiuta la mente a riconoscere in sè la verità. — § 2. Le fonti autorevoli di tali ammaestramenti sono il senso comune, il consentimento scientifico e le tradizioni sacre universali; e sono autorevoli, perchè hanno il carattere della verità, cioè la universalità. — § 3. Che sia il senso comune e suo fondamento. — Divario fra il senso comune e le preoccupazioni volgari. — § 4. Da quali verità sia costituito il senso comune. — Nessun giudizio arbitrario è universale. — § 5. Efficacia universale del senso comune. — § 6. Del consentimento scientifico e delle sue regole. — Necessità ed utilità universale di tal criterio. — § 7. Autorità delle tradizioni sacre universali. — Universalità ed evidenza di tal criterio. — § 8. Obiezioni varie contro il criterio delle tradizioni sacre. — § 9. Sua efficacia, e confini di sua competenza. — § 10. I quattro criteri secondari si riducono all'evidenza, tutti poi dipendono da tre relazioni del pensiero, cioè con sè, cogli altri uomini e con Dio, ritrovate nella coscienza. — § 11. Armonia dei criteri fra loro; ed errori, e mali di separarli.

§ 1. — Dicemmo che i filosofi prima d'esser tali sono uomini, e che le loro condizioni perfette a filosofare sono, com'i fatti dimostrano, assennatezza civiltà religione; però essi conoscono innanzi molte verità, senza il conoscimento delle quali è contradittorio supporre uomo assennato e civile. Di queste verità i filosofi son certi per cognizione o certezza naturale. Or può mai la scienza negare o mettere in dubbio quelle verità? No, la scienza cerca le ragioni di ciò che è noto, e del noto si vale per iscoprire l'ignoto, procacciando altresì di separare dalla verità l'errore. Se il filosofo, ne' principj del filosofare suo, mettesse da banda, pur con dubbio precario, tutte le sue cognizioni, egli si disfarebbe, restando men che fanciullo e men che selvaggio, un *infante*. E chi opponesse: ma egli ebbe ormai addestrato il ragionamento e può indi ripigliare la certezza precariamente rifiutata, risponderemmo che tale destrezza non potendo acquistarsi senza ragionamenti veri, già essa presuppone grande numero di vere cognizioni; e quindi è contradittorio negar gli oggetti

della ragione, mentre si accettano gli atti e gli abiti della ragione stessa. Ecco il perchè gli scettici sono validi a ragionar con cert'ordine speculativo; il quale presuppone abiti di civiltà, e però verità molte. Tutto ciò, adunque, che conosciamo evidentemente colla ragione naturale e di cui abbiamo certezza, la scienza e la filosofia riconoscono con la ragione scientifica, lo chiariscono e svolgono sempre più. E che, non ci accorgiamo ad evidenza tutti noi di quelle cognizioni che formano *sostanzialmente* l'assennatezza, e rendon possibili l'incivilimento, la virtù, o l'elevatezza dell'animo; nè sappiamo noi distinguere tal *sostanza* da giudizi *accidentali*, che ponn' essere non veri? Quella, pertanto, non può metters' in dubbio, bensì la ordiniamo scientificamente.

Ma la scienza trova nell'uomo sole verità ch'egli col proprio intelletto ha veduto ed amato entro di sè? Quante notizie non deve agli altri uomini, fra i quali convive, quante ai dotti e quante all'insegnamento religioso? E anzi, quelle verità ch'egli ha conosciute da sè, l'avrebbe mai trovate, se il religioso e civile insegnamento non gli avesse dato stimolo a trovarle? O sarebbe rimasto persuaso delle verità da lui scoperte, se di tali persuasioni non avesse trovato riscontro negli altri uomini? No per certo; l'uomo, giusta il De Bonald, è un *essere ammaestrato*. Bensì dobbiamo tener fermo che l'uomo non potrebbe ammaestrarsi se sfornito di ragione, ma la ragione non si svolgerebbe senza l'aiuto dell'ammaestramento. L'uomo non iscienziato e che cerca la scienza non può perciò rifiutare le verità conosciute per questa via, nè rifiutare alla ragione scientifica ciò ch'era criterio alla ragione naturale. Indi scaturisce la ragionevole autorità dell'insegnamento altrui. Vedemmo che l'uomo, perchè ragionevole e sociale, ha un linguaggio, specie la parola, onde si mette in comunicazione cogli altri uomini e riceve per essa moltissime notizie che illuminano la mente sua, e lo rendono capace di ripensare il proprio pensiero e di afferrarvi la verità chiara e distinta; giacchè la parola, sì parlata, sì scritta non viene a noi, come tutti sanno, priva di significato interiore; ma nei vocaboli e nelle frasi

s' acchiude una moltitudine di nozioni e di verità d' ogni maniera. Per mezzo del linguaggio si apprendono infinite notizie di cose che formano soggetto d' ogni scienza, sì fisica, sì matematica, sì morale; ma principalmente s' apprendono le verità speculative o pratiche le quali formano materia della filosofia. Quantunque poverissimo un linguaggio, e appartenente a popoli rozzi, barbari o anche selvaggi, non pertanto serba reliquie di mirabili nozioni sull' uomo, su Dio, sul mondo, e di certe morali verità, senza le quali una società d' uomini, benchè rozzi ed incolti, non potrebbe stare.

§ 2. — Or quali sono le fonti, onde provengono queste notizie per mezzo di parola esteriore? Daccapo vuolsi esaminare il fatto dell' uomo che ragiona naturalmente e ch' è vago di cercare la filosofia. Tal uomo, ch' è incivilito ed ha un linguaggio, si accorge per questo che tutti gli uomini consentono in molte verità speculative o pratiche, le quali par a lui scoprire o conoscere da sè solo perch' esse rispondono all' interna evidenza del vero ed agli affetti razionali, ma che difatto egli è aiutato a concepire o a conoscere dagli altri uomini. La totalità di questi veri si chiama *senso comune* o *consentimento universale.* L' uomo che cerca la scienza potrà egli non seguire l' autorità di quei dettami che son chiamati di senso comune; o, mentr' esso li seguiva con la ragione naturale, rifiutarli con la ragione scientifica? Non può, per la ragione medesima che con la riflessione o con la scienza non può rifiutare la evidenza e la certezza naturale. Adunque tal consenso degli uomini è segno certo di verità, criterio cioè d' aiuto nel cercare o dimostrare la verità, e di riscontro o di conferma per la scienza ormai trovata.

Inoltre, quest' uomo ch' è civile e si mette alla filosofia, sa che per molti secoli la filosofia medesima è stata meditata da intelletti molti e robusti; e reputando singolar vanità supporre che nessuno di loro abbia trovato verità nessuna, è inclinato a naturale ossequio verso l' autorità dei dotti che avanti di lui consacraron l' ingegno a formare la scienza. Potrà egli, quando cerca le verità

filosofiche o scientifiche d'ogni maniera, rifiutare tale autorità, e orgoglioso di sè stesso, spregiare l'aiuto delle lor meditazioni e dei loro trovati? Egli, per tal modo, rifiuterebbe la ragione, supposta infeconda per tanto scorrere di tempi. E poi, qual certezza potrebbe mai avere la scienza che fosse d'un solo? e quali progredimenti farebbe se non venissero conservate le scoperte degli altri per aggiungerne di nuove? Il filosofo e lo scienziato adunque si varranno dell'autorità di quei dotti che consentono fra loro, come d'un segno di verità, cioè come criterio di aiuto nella speculazione o di riprova per gli effetti della speculazione medesima.

Finalmente l'uomo di cui ragioniamo, conosce molte verità venute a lui per l'insegnamento religioso, le quali risguardano la natura di Dio, l'origine, la natura e il fine dell'uomo e del mondo, e le quali perciò son verità che direttamente risguardano le scienze filosofiche. Potremo noi supporre, che naturalmente, per naturale suggerimento della ragione, anzichè per artificiale riflessione, quegli rigetterà come dubbiosi tali ammaestramenti, che pur lo resero (come vedemmo) capace di civiltà? Egli dunque, vorrà sì distinguere le accidentali credenze di particolari uomini dall'insegnamento sostanziale religioso; ma la fede religiosa non rigetterà, sentendo in essa un aiuto ed un riscontro de' propri giudizi sulle relazioni fra l'universo, l'uomo e Dio. E quel sostanziale insegnamento viene a lui da tradizioni sacre.

Il criterio supremo dell'evidenza, e il criterio secondario degli affetti sono criteri *interni;* gli altri, cioè il senso comune, il consentimento dei dotti, e la fede religiosa sono secondari, ma *esterni* perchè consistono nel credere all' *autorità*. Il carattere razionale, che poi diventa filosofico, pel quale crediamo a' segni o interni o esterni di verità, è lo stesso carattere della verità, cioè l' *universalità;* carattere che non può appartenere ai giudizi arbitrari di questo o di quell'uomo, nè di questo o di quel popolo, e che sono particolari.

§ 3. — Verifichiamo in modo più specificato il valore dei

tre criteri esterni, avendo esaminato il valore degl'interni nel Capitolo anteriore.

Per *senso comune* intendiamo la cognizione comune ad ogni uomo dei veri principali e fondamentali, e dicesi *senso*, non già perchè consista nel sentire, ma perchè del vero appreso ha l'uomo un sentimento spirituale; però *sentire in un dato modo* significa pensare in un dato modo, e *sentenza* vale *giudizio; sapienza* è nome che alla scienza viene per analogia del gusto, e *buon senso* dicesi quell'attitudine di ragionare, non propria di tutti, ma solo degli uomini assennati. Le verità di senso comune si riscontrano al *segno dell'universalità*, imperocchè senso comune o consentimento universale sien la medesima cosa. Ora nel parlare degli uomini si scopre certi pensieri e sentimenti particolari, propri cioè d'un ordine di persone o d'una data persona; ma d'altro lato c'è fra tutt' i parlari degli uomini qualcosa di comune o consentito; se no, veramente non ci capiremmo fra noi. E qui cade opportuno avvertire che se il comun senso si manifesta nel linguaggio, il linguaggio non potrebb'esservi, cioè servire di mezzo per la reciproca manifestazione dei pensieri, se non ci fosse universale consentimento in alcune verità essenziali. Non dobbiamo credere già che le lingue dieno segni di concetti, senza contenere il valore obbiettivo dei significati, o in relazion degli oggetti. Per esempio, la parola *sogno* significa uno stato contrario alla veglia; la parola *Dio* significa un che contrapposto alla natura; e, così, la parola *spirito* in contrapposizione del *corpo; semplicità* di contro al *composto; unità* di contro a *moltiplicità; uomo* in paragone d'animale *bruto*, e va discorrendo. Ecco il perchè gli scettici son costretti, mentre negano la verità o certe verità, d'usare vocaboli che pel significato loro contraddicono le loro opinioni; come allorquando essi dicono che la conoscenza è un *sognare*, dove già è inchiusa la distinzione del vegliare. Poi, ogni lingua nell'attinenze sue grammaticali tien la forma dell'ordine razionale, che si specchia universalmente negl'idiomi de' popoli pur meno civili. Vi ha, dunque, consentimento universale.

Ora da che dipende tal consentimento? Eccoci alla ragione scientifica del senso comune. Dipende da *somiglianza* di natura intellettuale in tutti gli uomini; e ciò viene a dire, dal fondamento che natura pose nell'evidenza del vero, comune a tutte le menti. Essendo comune la ragione, comune l'evidenza del vero, come può accadere mai che la verità non si manifesti a tutti quant'è richiesto a recare la ragione in atto, cioè *a render l'uomo razionale*, o che, per tal parte, non si palesi a tutti la medesima? Però il consentimento degli uomini apparisce segno di verità, come il dissenso è segno d'errore. Ma non è dunque un fatto che, affidandoci a' dettami comuni, spesso si può errare? Abbiamo detto che il segno a riconoscere le verità di senso comune si è la universalità loro, e che ciò serve a distinguerle dalle *opinioni volgari*; le quali non sono nè possono mai essere universali. L'uomo non iscienziato e non filosofo, per mancanza d'esame potrà scambiare le preoccupazioni volgari, che son sempre particolari a qualche tempo e a qualche popolo, colle verità di senso comune, universali quant' al tempo e quant' allo spazio; ma con retta riflessione riconoscerà facilmente il loro divario. La filosofia poi, esaminando tal criterio, ne verifica l'autorità scoprendone la ragione, poi ne chiarisce la natura determinandone i confini.

§ 4. — Quali son dunque le verità che si debbono chiamare propriamente di senso comune, o che dobbiamo distinguere dalle opinioni volgari e arbitrarie le quali non hanno il segno dell'universalità? Dalle cose per noi discorse quando verificammo che la ragione si è naturalmente nel vero, e che si contradice chi ciò nega, può dedursi che il consentimento degli uomini cade principalmente sulle cognizioni naturali, spontanee, primitive, o ancora sulle riflesse di prima e facile riflessione, anzichè sulle cognizioni riflesse di grado superiore, soggette all'arbitrio, e che per difetto della ragione o della volontà degli uomini, raro è diventino assolutamente comuni. Di fatto, in quelle l'uomo non erra, nè può errare, in queste può errare ed erra spesso; quelle, perchè non soggette

all' arbitrio individuale, germogliano naturali entro di noi tutti, queste nascono in certi uomini non in tutti, e possono aver differenti determinazioni, e recare a giudizi veri o falsi; talchè le prime risplendono in ciascun uomo identiche, le seconde son varie di grado e spesso di natura. Or quali sono dunque le verità universali o di senso comune? Noi possiamo annoverarle non malagevolmente, poich' altrove definimmo le conoscenze naturali e i ragionamenti di riflessione immediata. Quelle verità pertanto si raccolgono in queste notizie di ragione e di fatto: 1° giudizi di percezione, i quali cadono sulla natura interna o sulla natura esterna; 2° principj di ragione evidenti, sì speculativi come morali; 3° verità d' immediata e facile deduzione da quei principj, come la esistenza di Dio autore del mondo e vindice della giustizia, l' esistenza d' una vita futura, e somiglianti. Chi nega l' esistenza dei corpi, o di sè stesso, mentrechè percepiamo noi medesimi nella coscienza e i corpi esternamente, si dice che va contro il senso comune; o contro il senso comune diciamo negarsi un qualche principio, come quello di causalità, o che il tutto è maggiore delle parti, o che l' ordinamento delle cose a un fine arguisca una mente che se lo propone; contradirebbe finalmente il comun senso chi negasse che dev' esserci una cagione alla caduta dei gravi, o chi negasse l' esistenza di Dio, o de' primi uomini, o la formazione del mondo, perchè le son verità che manifestamente derivano da principj evidenti, e ognuno le sa dedurre facilmente.

Distinti così gli ordini delle verità sulle quali ha signoria il senso comune, si riconoscono vane o anche futili molto le solite obiezioni contro la validità di esso, tratte da opinioni che un tempo tennero i più, e poi riconosciute false, come quelle sul moto apparente del sole, sulla non esistenza degli antipodi, negati nell'antichità, e somiglianti. Per fermo esse non cadono in alcuno degli ordini sopra notati, non essendo nè giudizi di percezione, nè principj di ragione, nè applicazioni facili e immediate di principj evidenti. Di fatto chi non sa che la spiegazione de' moti apparenti del sole derivò da lunga osservazione e da dif-

ficile riflessione? O chi non sa che gli occhi vedono veramente il sole nei diversi momenti del giorno in relazione diversa coll'oriente e coll'occidente? Inoltre, la universalità dei veri di senso comune non è tanto di *fatto* quanto di diritto, vogliam dire che non solamente tutti gli uomini d'ogni tempo e luogo devono averli tenuti, ma tutti gli uomini possibili devon tenerli. Or questa universalità non è negli errori che si dicono essere stati ed esser comuni, perchè nulla ripugna contraddirli, come ripugna rispetto alle verità di senso comune; e che non repugni lo prova la scienza che dimostra false molte preoccupazioni ed opinioni volgari. Finalmente nessun errore può trovarsi essere stato sempre comune a tutti gli uomini; e, per esempio, gli antichi Pitagorici credettero al moto della terra intorno al sole, e alla realtà degli antipodi.

§ 5. — Osservando le verità che son di senso comune, ognuno capisce che fra gli scienziati il filosofo prende maggiore aiuto degli altri dal consenso universale. Di fatto, la filosofia si fonda sui principj del ragionamento i quali son di senso comune; cade poi su tre massime verità, l'uomo, il mondo, e Dio, la esistenza e natura de' quali o è oggetto di percezione interna ed esterna, o di facile e spontaneo ragionamento, e che perciò rilucono sempre anco in mezzo agli errori volgari ed alla superstizione. Ma il criterio del senso comune distende ancora la sua efficacia sulle altre scienze e arti e su tutta la civiltà. Nel riconoscere coll'aiuto del senso comune le verità morali ha fondamento la giurisprudenza, perchè l'idea del diritto dipende da quella del dovere, e questa dalla idea del bene o della legge morale. Pervertite invece le verità morali, si perverte di necessità il diritto naturale e il positivo. Quanto alle matematiche si può dire ch'esse non isbagliano, perchè han sempre il senso comune a loro scorta, pigliandone certi assiomi. Il fisico parimente vien aiutato dal comun senso, o egli se ne accorga o no, allorchè fugge l'empirismo, per quel precetto di senso comune, doversi con la ragione ponderare i fatti;

o allorchè fugge le ipotesi arbitrarie e i sistemi foggiati dalla imaginazione, seguendo l'altro precetto di senso comune, per conoscere i fatti occorrere l'esperienza. E le arti del bello non acquistano esse o non perdono nel conformarsi o disformarsi dal senso comune? Se il pensiero sia chiaro e di comune intelligenza, se l'imagine naturale o conosciuta e sentita da tutti, se naturale la forma esteriore o riconoscibile da tutti per vera, le arti son semplici e belle; altrimenti, han dello strano, del bizzarro, dell'inverosimile, nè mai diventano popolari. Segnatamente la forma esteriore della letteratura è bella e vera, se la lingua è tratta dalle sorgenti vive del popolo, e se lo stile non va secondo capriccio individuale, ma secondo la natura. Quanto al civile consorzio, si può dire che il senso comune sia quello che unisce tutti gli uomini fra loro, gli unisce nel conoscimento del vero e nel riconoscimento del bene: è armonia degli uomini nella conoscenza, nella vita privata, e nella pubblica.

§ 6. — L'autorità dei dotti, consigliata spontaneamente al filosofo e allo scienziato dal buon senso naturale a fine di riscontrare i propri pensamenti nei pensamenti altrui, vuol essere qui bene determinata. Parlammo altrove dell'autorità scientifica, e dicemmo le regole a bene adoperarla; ma tale autorità non serve da criterio certo fuorchè quando essa è *universale,* non dandosi *universalità* fuor della natura e del vero. Quindi non trattiamo qui della fede che un indotto porge al dotto, cioè a persona proba e competente, senza veder da sè la ragione di ciò ch'esso gli apprende; autorità che tuttavia può riuscir fallace. Nè trattasi pure dell'autorità di più dotti la quale serve ad altri dotti qual riscontro de' propri giudizi; giacchè sia sempre un raffronto di giudizi particolari con giudizi particolari, utilissimo certamente, dacchè sia più facile l'errore d'uno che di più nel medesimo argomento e date le stesse condizioni o migliori; ma tuttavia, com'uno si può ingannare, possono ingannarsi anche i più. L'autorità, dunque, di che parliamo, cioè come d'un criterio certo, che comprova la verità delle dottri-

ne, si è un' autorità di consentimento universale; giacchè tutti consentendo in una dottrina, il consentimento accenna l' identità del vero e la somiglianza delle leggi di ragione in ogni uomo. Sicchè, l' autorità di uno o di più dotti è criterio di probabilità maggiore o minore, secondo il numero e la competenza; ma l' autorità di generale consentimento è criterio di certezza, perchè segno sicuro di verità. Or bene riman dunque a sapersi se questo consentimento si dia. E anzi tutto bisogna distinguere fra le dottrine che si riferiscono all' umana coscienza, e che formano la Filosofia, dalle dottrine che si riferiscono a pure astrazioni, come la Matematica, e dalle dottrine che si riferiscono alla natura esteriore. Anche innanzi di esaminare i fatti, o la storia delle scienze, apparisce assurdo il dubbio, che dandosi per lunga seguenza di secoli la disciplina dell' uomo interiore, molte verità non sieno apparite a coloro che la professavano, dacchè il soggetto di essa è tutto interno e presente a ciascuno, e cadono su quello i principali dettami di senso comune. Assurdo non meno tornerebbe il dubbio, trattando della Matematica, poichè il soggetto suo risplenda nell' ordine de' concetti, che son comuni ad ogni uomo, i concetti vo' dire di quantità. Ma il dubbio non parrebbe più strano, se discorriamo della Fisica; imperocchè allora il soggetto è tutto esterno, e possono molte congiunture dar impedimento alla scoperta del vero. Definita così la varia possibilità del consentimento universale scientifico, guardiamo brevemente a' fatti.

Non vediamo noi dunque nella storia de' pensamenti filosofici una grande varietà e, anzi, contrarietà? Ma rispondo, che naturalmente l' autorità scientifica vale più proprio per l' ordinamento scientifico delle ragioni, e quindi presuppone l' autorità del senso comune e la coscienza. Tal presupposto ci costringe a distinguere, com' altrove distinguemmo, assiomi, teoremi e problemi della filosofia. Negli assiomi e ne' teoremi si dà consentimento; ne' problemi no, nè può darsi. Fuor degli assiomi e de' teoremi escon quelli, che negano i postulati di comun senso e il

chiaro testimonio della coscienza, vo' dire i filosofi negativi o le sètte. Or questi non infirmano la validità degli altri, nè tolgono la universalità del consenso; imperocch' essi escano dalle *necessarie condizioni* della Filosofia. Però, chi studia la storia, vede un processo continuo di Flosofia; che però dicesi perenne e progressiva, da un lato; e da un altro le opinioni negative, le quali a poco a poco distruggono sè stesse, nè posseggono in sè ragioni di perfezionamento nè vitalità.

L'uso perciò della tradizione scienziale a criterio di verità è richiesto dal progressivo svolgimento della scienza; dacchè lo svolgimento d'una scienza stia nell' applicare e nell' esplicare i principj e i teoremi, e nel risolvere i problemi mediante le dottrine provate; insomma dal noto arrivare all' ignoto. E come ciò sarebbe mai possibile, se il noto non si conservasse, aggiungendovi sempre del nuovo? Giacchè, come in ogni altra parte dell' incivilimento, nella scienza il progresso avviene per conservazione e per novità. Ogni uomo vorrà reputarsi capace di formar da sè la filosofia e la scienza? o di rifare il lavoro dei secoli? Lo rifà ciascuno da sè il lavoro dei secoli, ma in altro modo e facilmente, apprendendo in poco d' ora ciò che fu il risultamento di molte e molte generazioni. Del resto, ecco adunque in che modo si determina scientificamente il criterio, naturalmente rispettato, della scientifica tradizione: in Filosofia si tien dietro allo svolgimento perenne de' teoremi e al trasformarsi man mano de' problemi nella certezza de' teoremi: nella Matematica si tiene la stessa regola, e con meno impaccio di opinioni particolari: nella Fisica, poi, va distinta la ragione de' metodi, dall' applicazione loro, e dagli effetti; giacchè quanto a' metodi, essi entrano nelle verità tradizionali filosofiche; quanto all' applicazione, i metodi non furon bene adoperati per lunga età, ma poichè vennero adoperati, si formò un razionale consentimento de' Fisici, sì nella necessità de' metodi d' osservazione e d' induzione, sì nella scoperta di molti fatti e leggi, dal quale non può ragionevolmente dissentire alcuno.

L'utilità universale di studiar la sapienza degli antenati non occorre provarla, giacchè sgorga naturalmente dalla necessità che ha l'uomo di apprendere sì nella filosofia come nelle altre scienze, sì nelle arti belle come in ogni altro civile argomento, e dalla necessità di conservare il passato che preparò il presente onde preparasi l'avvenire, com'un albero il quale cresce, non perchè man a mano si tagli e rinnovi, chè mai non avremmo la pianta, ma perchè si dilata e s'inalza.

§ 7. — La fede nell'autorità umana così del senso comune come del consentimento scientifico non è ancor tutta la fede, di che spontaneamente si vale l'uomo assennato, civile, religiosamente istituito; avvi altresì la fede religiosa, giacchè l'insegnamento sacro vien a cadere sul *medesimo soggetto* della filosofia, Dio, l'universo e l'uomo e loro relazione. Avvi bensì un essenziale divario, ed è questo: che l'insegnamento religioso muove *dall'autorità* del verbo rivelato, la filosofia muove *dall'evidenza de' principj e de' fatti, e procede* con essa; ma, tuttavia, poichè le due discipline s'incontrano nella materia stessa, è contro natura il supporre, che la parola religiosa non disponga l'intelletto a meditare in conformità sua il soggetto della scienza. La qual efficacia vedesi chiara fino in coloro che abbandonano la Fede, come, ad esempio, nell'Hegel e ne' Razionalisti alemanni; ed era poi chiara ne' filosofi pagani migliori, che, per esempio Platone, Cicerone, gli Stoici tutti, procuravano d'interpretare razionalmente le antichissime tradizioni sacre.

Or qual è mai la ragione filosofica di tale accordo? Ella non può essere altro che l'universalità, giacchè, dicemmo più volte, questa non viene mai dall'arbitrio, sì dalla natura e da Dio. La quale universalità si distingue in due relazioni, interna ed esterna; l'esterna poi risguarda la totalità dell'uman genere nello spazio, o la sua totalità nel tempo. Che cosa è mai la relazione universale interna? E l'armonia dell'insegnamento religioso con tutta la natura dell'uomo interiore; la quale armonia fa sì, che la parola sacra esterna suoni evidente nel-

l'interno dell'anima, e quindi si forma un inseparabile unità di conoscenza e di fede. Così, leggendo il Decalogo e i Vangeli, non solo li veneriamo come credenti, ma l'intelletto esclama: ciò è vero. E come mai dice così, anche il fanciullo, anche l'uomo indotto? Perchè, senza sottili ragionamenti, la coscienza umana rivede sè stessa nel Decalogo e nel Vangelo, come ci vediamo in ispecchio terso. Da ciò segue che il raffronto naturale tra la filosofia e la parola sacra succede quanto alle verità naturali, chiamate perciò da' Dottori *preamboli* della fede, come l'esistenza e unità di Dio e la creazione, non quanto alle verità misteriose.

Di tale universalità procede l'altra, che risguarda la totalità dell'uman genere nello spazio e nel tempo. In che mai può consistere? Poichè l'universalità interiore abbraccia l'interiore natura tutta, così l'universalità esteriore abbraccia tutti gli uomini. Ora, ciò si rileva dalle dottrine o dal fatto. Per le dottrine, il Monoteismo mosaico e cristiano sta tutto in due concetti, legati fra loro, unità di Dio e, per essa, unione di tutti gli uomini. Nessun uomo, adunque, nello spazio, è lasciato fuori; e se non tutti gli uomini sono in questa unione, ciò non toglie la potenziale universalità che maggiore non può pensarsi e che tende a divenir estrinseca; in quel modo che all'universalità de' principj morali non pregiudicano gli errori o i vizi.

Nel fatto, poi, e qual conseguenza de' due mentovati rispetti d'universalità, troviamo l'universalità quanto alla storia o al tempo. E che può esser ella mai? Non altro che la perenne continuità storica del monoteismo ebraico e cristiano da una parte; la conservazione da un'altra de' vestigj più o meno alterati di tal dottrina nelle religioni tutte del mondo; talchè i Razionalisti stessi han reputato il cristianesimo un più alto incremento della ragione. L'universalità dunque, e perciò l'evidenza del verbo religioso, giustifica l'aiuto che ne prende il filosofo a ripensare con facilità e senz'errori gravi l'intimo della coscienza sua, dov'è la sorgente della filosofia.

§ 8. — Definito così tale criterio, ch'è secondario e d'aiuto, sgroppare il nodo di certe obiezioni riesce non duro. Le quali obiezioni si assommano tutte poi nella seguente: La filosofia dee proceder libera, senz'accettare nulla di estraneo alla ragione, poichè sia scienza razionale. Obiezione, che quasi non è obiezione, dacchè noi l'ammettiamo; è obiezione, per altro, inquantochè gli autori di essa, o credono per errore di *falso supposto* che noi accettiamo quell'aiuto fuor di ragione, e come principio di scienza, o credono per errore *d'accidente* che l'esagerazioni del *tradizionalismo* sieno di necessità comuni a chiunque vuole l'accordo tra filosofia e fede. Ma il tradizionalismo consiste in togliere alla ragione di conoscere il vero, e in recare alla fede l'unica sorgente della verità; dovechè gli altri dicono, che le verità naturali s'appartengono alla ragione umana, quantunque l'insegnamento religioso aiuti a ripensarle facili e schiette. Sicchè poi è un falso supposto, che s'accetti quest'aiuto fuor di ragione e qual principio di scienza. E, per fermo, non s'accetta in sussidio la parola sacra se non in quanto ella spontaneamente, prima d'ogni faticoso ragionare, la sentiamo corrispondere alla coscienza, e la vediamo nell'evidenza interiore, come dimostrammo; e quindi accogliamo i sussidi che la ragione stessa ci domanda. Nè l'istituzione religiosa è a noi principio di scienza; perchè dicemmo, che i principj e i fatti si prendono nell'uomo interiore. Bisogna distinguere col Rosmini e con tutta la filosofia cristiana, il filosofo dalla scienza: la scienza muove da principj razionali, esamina i fatti a lume di ragione, procede con razionali metodi, nè afferma nulla mai che non sia evidente d'evidenza immediata o mediata; ma il filosofo, ch'è pur uomo e che abbisogna d'aiuti, o d'anteriore istituzione, non può fare a meno di valersi, ad ausilio suo, come del senso comune o del consentimento scienziale, così delle tradizioni sacre.

Quella difficoltà poi o muove da uomini riverenti alla fede, o da razionalisti. Alcuni, che si professano e sono credenti, dicono: l'accordo tra filosofia e fede si è poste-

segno di giudizi contro ragione. Così facendo, reputiamo essere *razionalisti* noi, nel senso più comprensivo della parola. Ma sempre, bensì, dee tenersi a mente la *competenza* de' criteri esterni; affinch' essi non travalichino i confini loro. E ciò diremo con brevità.

§ 9. — La religiosa tradizione ha efficacia massima sulla filosofia, perchè le dottrine di essa concernono l' ordine universale, o Dio, l' uomo e il mondo nelle loro relazioni, e mirano alla perfezione morale dell' uomo e della umana famiglia. Ciò s' intende quanto alla materia dei teoremi, o in singolar modo l' unità di Dio, la creazione, l' unità personale dell' uomo, la spiritualità e immortalità dell' uomo interiore, la distinzione dell' intelletto dal senso, e le leggi morali. Ma quanto ai problemi, e in generale quanto ai modi del ragionamento, nessuna competenza ci ha la fede, bensì la interna evidenza del vero e l' aiuto della tradizione scientifica. *Per mezzo della filosofia* poi ha la fede una salutarissima efficacia sulle altre scienze; imperocchè, le quantità e le fisiche leggi si astraggono dal mondo, ch' è oggetto della metafisica, e dalla ragione umana; e se del mondo e della ragione vengono infirmate le notizie da una filosofia scettica, se ne guasta non meno la matematica e la fisica. Lo scetticismo, infatti, giunge fino a negare la matematica evidenza, desideroso di trovar la ragione in fallo. Poi le Matematiche fann' uso del concetto d' indefinito; e se lo scambiano con l' infinito, cadono in errore, e son cagione d' errore alla filosofia e alle scienze naturali. Quanto alla fisica, ella non potrebbe stare col panteismo, che immedesima Dio e la natura, nè poteva quindi fiorire che nei tempi cristiani. Ma il criterio della fede non ha competenza rispetto a tutte le indagini sperimentali, sì solo in quanto tien ferma la distinzione fra Dio e il mondo, distinzione che causò i progressi della fisica moderna. Nelle scienze civili o di filosofia applicata, grande si è l' efficacia della fede, perchè il diritto naturale si fonda su leggi d' eterna giustizia, e la scienza dell' utile va congiunta col buono. La salubrità di questa efficacia si fa sentire altresì nelle lettere o nelle

arti belle, mantenendo in esse la sublime idealità dell' infinito. La storia poi dell' incivilimento pagano e del cristianesimo è prova luminosa del quanto mai possa l' educazione religiosa sull' individuo umano, sulla famiglia, e sul civile consorzio.

§ 10. — Abbiamo dunque verificato essere nell' uomo i seguenti criteri di verità e di certezza: 1° l' *evidenza* o intelligibilità del vero presente all' intelletto; 2° L' *affetto spirituale*, cioè « i sentimenti e gli affetti che hanno a termine il vero come bene dell' intelletto; » 3° il *senso comune* o « consenso degli uomini sopr' alcune verità; » 4° la *tradizione scientifica* o « il trasmettersi e il graduato accrescimento delle dottrine consentite dall' universale degli scienziati; » 5° le *tradizioni sacre universali*, o « la manifestazione del vero fatta per mezzo della parola religiosa. »

Il criterio supremo dell' evidenza serve di fondamento e di ragione agli altri criteri secondari; perchè il vero non si ama senza conoscerlo; perchè, quando a' singoli uomini mancasse l' evidenza del vero, non si darebbe consentimento in certe verità; perchè, se la ragione individuale non ci porgesse la verità, nemmeno sarebbe possibile una tradizione della scienza; e finalmente perchè la fede presuppone la ragione, dovendo essere un ossequio conforme a ragione, *rationabile obsequium*. Perciò, dei criteri secondari bisogna far uso dopo che s' è stabilito una verità in modo evidente, la quale non possa negarsi nemmeno da chi rifiuta i criteri secondari. Questi pertanto servono d' aiuto, di contrassegno e di conferma, non già di prova intrinseca ed immediata. E i criteri vanno usati conforme l' ordine loro rispetto alla evidenza, cioè prima l' affetto che è ad essa più prossimo, il senso comune poi, e indi la tradizione scientifica, e ultima la fede perchè si tratta di scienza naturale.

La filosofia trovò dunque i suoi criteri nella *natura* interiore, poichè vedemmo il fatto naturale di chi mettasi a filosofare; trovò anche la ragione scientifica di que' criteri, cioè l' universalità; e trovò non meno l' unità

fondamentale di tutt'i criteri nell'evidenza. Ma un altro quesito ci rimane: poichè la filosofia non altrove abbia il soggetto suo che nella coscienza, in questa rinveniamo noi la legge naturale de' criteri esaminati, tantochè tutt'i criteri vengano da legge intima di coscienza, non mai solamente dall'esterno? Certo; noi vedemmo in tutto l'esame della coscienza umana, com'ell'abbia relazione immediata con sè o col pensiero, e, mediante il pensiero e la parola, con gli altri uomini e con Dio; sicchè l'uomo è *razionale, socievole* e *religioso.* La natura interiore dunque, unica in sè, porge una triplice attinenza, e però un triplice ordine di criteri, giacchè i criteri sono *addirizzamenti* della ragione a' suoi obbietti. Sono tre relazioni che ha il pensiero nostro, una con sè stesso, una col pensiero degli altri uomini e un'altra col pensiero di Dio. La prima relazione si spartisce in due; nella relazione del pensiero con la verità pensata, e si ha l'evidenza del vero; e nella relazione del sentimento spirituale col vero conosciuto, e si ha il criterio dell'affetto. La seconda relazione si spartisce parimente in due; nella relazione, mediante il linguaggio, del nostro pensiero colla conoscenza di tutti gli uomini circa verità fondamentali o di comun senso; e nell'altra con l'universale tradizione scientifica. La terza relazione che il pensiero dell'uomo ha col magistero di Dio, dà il quinto criterio cioè le universali tradizioni sacre. Così da capo si scorge che il criterio dell'evidenza è fondamento agli altri quattro criteri; giacchè la dirittura del nostro pensiero coll'altrui conoscimento è dirittura colla verità, è l'evidenza del vero o veduta e amata entro di noi immediatamente, o veduta da un altro intelletto e a noi palesata per mezzo di segni sensibili. Insomma, il criterio di verità e di certezza è *l'evidenza entro di noi e nella universalità del verbo esteriore.* Indi la regola suprema di verità è la seguente: *cerca il vero nell'evidenza, aiutato dall'amore e dall'autorità umana e divina.*

§ 11. — I criteri si debbono considerare in armonia fra loro, perchè s'illustrano e si compiono reciprocamente; onde presi da sè non sono perfetti. Quantunque senza

il criterio dell' evidenza sieno assurdi gli altri criteri, pure tal criterio segregato dagli altri non è capace di farci rinvenire sempre la verità e d' impedirci da cader in errore; perchè la ragione abbisogna d' impulso dagli effetti, e di sostegno e di conferma nella parola socievole e religiosa. Coloro che riconoscono l' evidenza per criterio non solo supremo, ma unico, si chiamano (dicemmo) *Razionalisti*, e ammettono che se le speculazioni dan contro al senso comune, repugnano all' animo, nè stanno d' accordo colle tradizioni sì scientifiche e sì religiose, vanno accettate per ossequio alla ragione. Ma ciò val quanto indiare la ragione umana, quasich' ella fosse illimitata e assoluta, nè potesse errare; val poi quanto negare la stessa ragione, che per natura sua s' affida nel consentimento umano e nel magistero provvidente di Dio. Si dicono *Sentimentali* coloro che pongono gli affetti come criterio unico; ma il sentimento e l' affetto, se disgiunti dall' evidenza del vero e dall' ammaestramento retto, son ciechi per sè stessi, o molto indeterminati e fallaci. Attribuiscono altri al senso comune l' autorità di criterio assoluto, e si dicono *Popolari;* ma il comun senso non può neppure concepirsi quando mancasse a ciascun uomo il conoscimento della verità, perocchè di zeri non si faccia numero. Nè può ammettersi sola l' autorità de' dotti, come dagli *Ecclettici* vien proposto, giacchè bisogna un criterio intimo a giudicare le altrui opinioni o dottrine. I *Tradizionalisti*, finalmente, che pongono soltanto la fede, non s' accorgono che la parola sacra sonerebbe non intelligibile se dentro noi l' intelletto non fosse capace d' intenderla, non avesse cioè il discernimento della verità. I cinque criteri adunque armonizzano in unità, nell' unità della coscienza umana; e chiunque li voglia separare, offende la natura e la filosofia.

Capitolo Ventesimottavo.

DEL BELLO.

Sommario. — § 1. Ragione del discorrere ora della bellezza. — § 2. Ogni cosa è bella in quanto è vera e perfetta. — La perfezione delle cose è l'esser loro senza difetti. — Dio è bellezza somma. — § 3. Le cose dilettano, perchè belle, ma non sono belle perchè dilettano. — § 4. Perchè ogni cosa avendo qualche perfezione, non ogni cosa sia chiamata dagli uomini bella. — § 5. La bellezza, intesa in senso universale, è metafisica, fisica e morale. — § 6. Del sublime e del grazioso. — § 7. In senso più particolare dicesi bellezza la perfezione di cose relative alla vista e all'udito, e altra è di natura, altra delle arti che diconsi belle. — § 8. La bellezza delle arti sta nel fare ammirare con segno sensibile una perfezione intelligibile. — Ufficio diverso dell'idea e della forma esterna. — La imitazione differisce dalla copia, ed è della natura e delle opere d'arte. — Ideale dell'arte. — § 9. Arte umana supera bellezza di natura? — § 10. Oggetto e facoltà delle arti belle. — Gusto *del bello* e ingegno inventivo. — § 11. Leggi del bello in armonia col vero. — § 12. Legge suprema del bello in armonia col buono.

§ 1. — Le facoltà intellettuali che ci fanno conoscere il vero ci fanno anche apprendere il *bello*. Noi parliamo del bello dopo avere parlato del *vero*, perchè una cosa ci par bella quand'è conosciuta, onde la conoscenza del vero è condizione alla conoscenza del bello. Ne parliamo poi dopo aver discorso delle facoltà intellettuali, perchè, quantunque il bello sia presenza intellettuale di perfezione, rispetto all'arte del bello le facoltà intellettuali pigliano uno speciale aspetto che si chiama *imaginazione intellettiva*. Finalmente si discorre del bello avanti di discorrere del buono, giacchè la bellezza o perfezione del vero c'innamora del bene; ad esempio, conosciuta la natura umana, ne ammiriamo la perfezione, quindi l'amiamo e la rispettiamo.

§ 2. — Che ci sia il bello nella universalità delle cose e che noi lo apprendiamo è ammesso generalmente, come l'esistenza e l'apprensione della verità. Ogni lingua, pur dei popoli più barbari, ha vocaboli che in qualche maniera o diretta o indiretta significano il bello; e la storia d'ogni tempo dimostra l'amor degli uomini per quello; giacchè ogni popolo nelle sue pratiche esterne o ne' suoi

costumi ne palesa l'ammirazione, ogni età e stato di vita umana ne sperimenta l'efficacia. Ma che è questa bellezza? Procediamo per esclusione, giacchè l'attinenze del bello essendo universali, come si vedrà, esso facilmente si scambia con altra cosa. Fors' è l'utile? Le cose utili sono spesso anche belle, com' una casa comoda e ben fatta, come un abito che ben s' attagli alla persona ed è comodo e bello; ma tutto ciò che è utile non è per ciò solo nè dimandasi bello dagli uomini. È utile nutrirsi di cibi sani, ma è forse bello? è utile fare buon guadagno nei commerci, ma bello è sol come guadagno? Molte cose anzi che sono utili possono esser brutte, e però il bello non è ciò che ne riesce vantaggioso. La bellezza è forse mai quanto si percepisce colla vista e coll' udito? Nemmeno, perchè ci son cose belle che non si percepiscono con quei sensi, come la bellezza dell' anima e della virtù; e ci son cose percepite colla vista e con l' udito che diconsi brutte, come suoni scordati, come un uomo che ha difetti nel corpo. È forse il piacevole? Parrebbe; perchè il bello reca purissimo diletto e graditissimo; ma quante cose son elle piacevoli che non diconsi belle? Piacevole l' odor dei fiori, e non si chiama bello; piacevole una vivanda di sapore squisito, e non è bella; piacevole la notizia della salute ricuperata da un amico o da un congiunto, piacevole il pensiero di ricchezze che speriamo possedere, eppure tutto ciò non è nè dicesi bello. Che è dunque la bellezza? Or procediamo per induzione metafisica. Bella dicesi la figura del corpo umano, se niente ad esso manchi di ciò che dee avere; bella massimamente, se il corpo sia ciò che dev' essere, o espressione dell' animo che si manifesta negli atti, nei movimenti, negli sguardi, nei detti, nei moti del volto. Bello dicesi l'animo d'una persona, se quale dev'essere per natura, vale a dire informato all' amore del vero e del bene, e perfetto è quel corpo che in bel modo esprime animo bello. Bella dicesi la virtù e bello ogni atto magnanimo e forte ch'è perfezione dell' uomo interiore, bella l' indole di un uomo e bello l' ingegno se ci palesano l' uomo nei suoi sen-

timenti, nei suoi pensieri e negli abiti suoi quale occorre ch' egli sia per farsi amabile agli altri, e se ha mente viva od acuta. Bella dicesi una pianta, bello un animale se sono quali esser debbono nella specie loro; se han mancamento, diconsi brutti. Bello è un poema se narri o descriva vivamente le cose o i fatti e muove ammirazione, bella una statua che esprima con perfezione l'idea che sta in mente all' artefice. Bello insomma è tutto ciò che non ha mancamenti: ogni cosa nella sua specie dicesi bella quand' è senza difetto, è quella cioè che dev' essere, bellissima s' ella sia tutto ciò che può essere nell' ordin suo. Qualunque difetto come *fatto* può dar luogo alla distinzione del Rosmini fra *verità* e *cosa vera;* però egli diceva, quella esser bella sempre, non sempre questa. Se peraltro, una cosa vera dicesi tale quanto all' *esser* suo, comparisce che ogni suo difetto è *non vero*, cioè non bello, dacchè il difetto sia negativo d'entità secondo la specie d' ogni cosa; e quindi ogni difetto toglie bellezza, ogni perfezione l' accresce. Ogni cosa è dunque bella in propria maniera; belli i corpi, belle le piante o gli animali; ma ciascuno di essi ha propria bellezza; bello sopra tutti i corpi della natura il corpo dell' uomo; bella è l'anima di sua propria bellezza; bellissimo Dio che *solo è senza difetti*, ossia il *perfetto*. La bellezza, pertanto, sta nella *perfezione* che la mente avvisa nelle cose; e poichè varie son le specie delle cose, così varia è la loro bellezza. Non per questo si dirà che la bellezza delle cose diverse sia senza paragone fra loro, che cioè una cosa d' un dato ordine non sia più bella d' un' altra d' altr' ordine, giacchè com' è più eccellente l' anima del corpo, e il corpo umano degli altri corpi, così è più bella l' anima del corpo, e il corpo umano del corpo di tutti gli altri animali.

Ogni cosa che dicesi bella è in sè *una*, nè potrebbe aver perfezione senza qualche unità, poichè (dicemmo altrove) ogni ente ha qualche unità che forma l'entità sua o la specie; e quindi le cose molteplici e composte non hanno bellezza, se la loro moltiplicità non riducasi ad unione. Molteplici e composte sono tutte le cose create;

l' animo umano stesso, quantunque abbia unità di essere, ha moltiplicità di modi e di atti, talchè bello è l'animo quando la ragione governa tutti gli atti umani e nasce un'armonia interiore. Quindi varietà nell'unità che occorre alla perfezione d'ogni cosa finita, occorre alla bellezza, e Pitagora, sant'Agostino, Dante, il Leibniz chiamavano il bello *varietà nell'unità;* però i Greci dissero l'universo κόσμος, e i Latini *mondo*, cioè *ornato*, e Dante chiamò la bellezza *armonia che dà piacimento.* Inoltre, che cosa è la perfezione delle cose? L'*esser* loro. Ogni cosa, essendo, ha perfezione, perchè ogni virtù, proprietà, modo, e atto degli enti è lor perfezione; sicchè tanto è più bella una cosa, quanto ha più di essere; tanto è men bella, quanto meno ha di essere, o quanto maggior numero ell'ha di mancamenti o difetti. Che vuol dire mancamento? Privazione di essere, come chi sia senza una gamba, o il capo non abbia proporzionato alle membra, perchè l'essere del corpo umano vuol quelle parti e quelle proporzioni. Una cosa può essere poi perfetta e bella in sè o rispetto ad altre cose con le quali abbiasi attinenza, così bello può essere un ritratto di persona brutta. Però Socrate presso Senofonte (*Memorab.*, III, 10) interroga così Pistia artefice di corazze: «Perchè non facendo tu le corazze nè più forti nè più ricche delle altre, le vendi a un prezzo maggiore? — *Pistia.* Perchè le fo più adattate. — *Socrate.* Ma questa qualità d'essere adattate la mostri col misurarle e col pesarle, e sì la stimi di prezzo maggiore? perchè credo che tu non faccia le corazze tutte uguali e simili, se pure le fai adattate. — *Pistia.* Così le fo, perchè senza questo la corazza sarebbe inutile. — *Socrate.* Adunque i corpi degli uomini eziandio sono alcuni ben fatti, altri mal fatti? — *Pistia.* Così è certamente. — *Socrate.* Come fai dunque una corazza ben fatta che si adatti a un corpo mal fatto? — *Pistia.* Io la fo in modo che s'adatti; perchè la corazza che è adattata è ben fatta. — Parmi, disse Socrate, che tu chiami una cosa ben fatta non per sè medesima, ma relativamente a chi deve servirsene; come se tu dicessi uno scudo, a chi s'adatti, per quello esser ben fatto;

e sia il medesimo d'una clamide, o d'altre cose secondo il tuo discorso. » — Questa *perfezione delle cose conosciuta dalla mente e ammirata dall'animo* è *bellezza.* Ora l'esser delle cose conosciuto dalla mente che è mai se non il vero? Dunque la bellezza procede dalla verità, ossia l'essere conosciuto è verità, e in quanto, oltre ad essere inteso, è ammirato dall'anima nella sua perfezione, è bellezza. Però i Platonici dicevano divinamente che il bello è *splendore del vero,* e il Rosmini chiama il bello « l'ordine della verità nelle cose. » Vero e bello sono aspetti dell'essere stesso in attinenza diversa collo spirito; il quale se lo conosce solamente, lo apprende come vero; se conosciuto l'ammira, l'apprende come bello. Quind' il criterio di verità diventa criterio di bellezza, e se il sommo precetto della mente rispetto al vero si è di cercarlo nell'evidenza, rispetto al bello il precetto è questo: *cerca il bello nel vero.*

Scende da tutto ciò che fonte d'ogni bellezza è l'Ente assoluto, la Verità e l'Unità perfetta, Dio. Bellezza essenziale o assoluta è Dio, e han bellezza relativa o partecipata le cose, che tante più sono e diconsi belle quanto più son simili al bello assoluto e increato. Bellissimo quindi fra le cose percepite da noi lo spirito dell'uomo ch' è imagine della perfezione assoluta, bellissima la scienza, e segnatamente la scienza prima, bellissima la virtù che è arte somma. Talchè nelle arti belle apparirà quest'ordine: prima il divino, quasi spirito dell'arte, poi il razionale, ultimo il sensibile, accordandosi così coll'ordine obiettivo della bellezza. Platone inferiva da ciò che il vero sapiente non deve fermarsi nè col pensiero nè coll'amore alla bellezza partecipata delle cose poste in perpetua mutazione, ma sollevarsi fino alla bellezza essenziale e immutabile, che è origine prima d'ogni bellezza. Quanto al bello bensì, come quanto al vero, deve osservarsi che Dio è bellezza *prima nota in sè,* ma non *rispetto a noi;* chè rispetto a noi son prima note in modo distinto le bellezze create, dalle quali c'innalziamo a Dio.

§ 3. — Affinchè l'uomo apprenda la bellezza delle cose,

bisogna che le ammiri coll'animo, vale a dire bisogna che la perfezione delle cose sia non solamente avvisata dall'intelletto, ma che questo, dopo aver conosciuta la verità d'una cosa o ideale o reale, si fermi a contemplarne la perfezione; giacchè nel primo rispetto la verità è termine dell'atto qual cosa intelligibile; nel secondo è termine dell'atto qual cosa che intesa trae l'animo ad affisarla non più a fine di conoscerla, sì a fine di contemplare la perfezione sua; ond'esclamiamo: ah com'è bella! Tale ammirazione, tutta intellettuale, fa nascere il sentimento della bellezza, un sentimento distinto dagli altri sentimenti dell'animo, e ch'è dilettoso. Ma il diletto è cagione od effetto del bello? Ossia, le cose son belle perchè dilettano, o dilettano perchè belle? Esse dilettano perchè belle, giacchè ogni cosa che dà piacere, dicemmo, non è per questo bella. Tal sentimento dilettoso però sorge naturalmente dall'apprensione del bello, sicchè i Greci facevano uscire la scienza dal capo di Giove e la bellezza dal cuore, o con altro mito, pieno d'ideale verità, facevano la bellezza madre d'Amore, perchè il sentimento del bello è anche amore di esso. Ma come s'interpreta dunque quel detto popolare: *non è bello quel che è bello, ma è bello quel che piace?* Non pare che gli uomini ripongano il bello nel piacevole? Di più, non sembra ch'essi reputino il bello non obiettivo, ma relativo al particolare sentimento di ciascuno, come chi dicesse: non è vero quel che è vero, ma è vero ciò che ciascuno pensa? Come il vero non sarebbe allora *ciò che è,* ma *ciò che pare,* così il bello non sarebbe ciò che è *vero,* il bello in sè, ma ciò che *par* bello al sentimento. È facile però riconoscere che nella prima parte di tal proverbio « *non è bello quel che è bello* » il popolo afferma che il bello ha natura obiettiva, e non dipende punto dal particolare sentimento degli uomini; e nella seconda parte « *è bello ciò che piace* » vuol notare come, rispetto al particolar gusto d'ogni uomo, è bello *quel bello* che piace. Nella qual sentenza popolare trovasi adunque la distinzione del bello in sè stesso, e del bello relativo a noi, cioè bello in sè ancor questo,

ma variamente gustato, secondochè varia è la natu
degli uomini e de' popoli e de' tempi. Del resto, chi non s
esservi molte cose, chiamate da tutti belle, come la virt
la scienza, opere poetiche, o d'arti belle, come la lett
ratura e l'arte greca, nelle quali riconosciamo tutti pe
fezione o bellezza? Chi dicesse che i poemi d'Omero nc
son belli, nè i bassorilievi di Fidia, moverebbe a ris
come chi negasse l'evidenza delle verità matematiche.

§ 4. — Se ogni cosa è bella, perchè vera, esclusi ci
i mancamenti, e se in ogni cosa è parte di verità e quin
alcuna bellezza, perchè mai non tutte le cose son chi
mate dagli uomini belle? Quando è che gli uomini chi
man bella una cosa? Quando sono incitati ad osservar
la perfezione. Le perfezioni bensì non sempre risplendo
in guisa da tirare l'attenzione a sè, o da tirarla con p
efficacia delle altre qualità che si trovano in un oggett
Oltre la bellezza, le cose hanno altre qualità, come
loro piacevolezza o la utilità loro. Or gli uomini, mossi
considerare nelle cose l'utilità e il piacere che ne tra
gono, piucchè ad affisare le perfezioni, non è a mera
gliare se non chiamino belli alcuni oggetti che pure qu
che bellezza debbono avere; o anche, se sopraffatti
qualche deformità o dannosità degli oggetti stessi, o
qualche sentimento sgradito che per questi si muova n
l'animo nostro, come il ribrezzo, il disgusto, non si a
veggano della bellezza, che, sebbene in iscarsa misu
s' ha da trovare in quelli. Perciò è diversa la bellez
che vedono nelle cose i sapienti, da quella che suole
esse vedere il comune degli uomini. Imperocchè i sapien
studiando le cose nel vero essere loro, e non solamen
in relazione coi sentimenti nostri, giungono ad avvisa
perfezione e bellezza in tutti gli esseri di natura, i p
spregiati de' quali mostrano un' orma dell' eterna sapienz
che tutte le cose fece con disegno stupendo. Nè ques
fatti son ragione per credere che diversa sia la nozio
della bellezza nelle menti degli uomini, perchè ciò co
tradirebbe ad altri fatti. La qual cosa si mostra in col
che imperito delle arti belle viene ammaestrato in esse, e

perito nell' arti lo conduce ad ammirare la bellezza mediante ripetute osservazioni; giacchè questi non gli potrebbe fare osservare la bellezza, nè quegli avvisarla dove da sè non l'aveva scoperta, se ambedue non avessero comune la notizia del bello. Lo stesso dicasi de' selvaggi e de' barbari, che, inciviliti, giudicano della bellezza come noi. L' imperito apprende in tal modo piuttosto l' arte di *riconoscere* la bellèzza, mediante la nozione da lui posseduta naturalmente, come l' alunno, che studiando una scienza, viene aiutato dal maestro a riconoscere il vero.

§ 5. — La bellezza, risguardata qual perfezione, o intesa in modo universale, si scomparte in tre ordini: 1° nell' ordine materiale; 2° nell' ordine intellettuale; 3° nell' ordine morale. Che la bellezza sia o *fisica,* o *metafisica,* o *morale,* è dottrina di Platone, della sua scuola, e di tutti i migliori filosofi della cristianità, ed è altresì dottrina di senso comune. Infatti si sente dire: *che bella cosa è conoscere!... che bell' ingegno! che bel cuore!* e tutti chiamiamo *bella* un' azione magnanima e generosa, in quel modo che si dice: *oh bella giornata, oh bel chiaro di luna, oh bell' uomo!* Tutti poi sappiamo che, dopo avere scorto la verità desiderata, ci sentiamo presi da diletto e ammirazione, ed esclamiamo: *oh bella!* Parimente sentendo narrare un fatto che mostra in altrui cuore forte e generoso, ne siamo commossi profondamente. E la ragione sta in ciò, che la bellezza è perfezione, e quindi la scienza dev' esser bella perchè è notizia del vero e perfezione d' intelletto, e bella la virtù perchè è pratica conforme a verità, o perfezione di volontà!

§ 6. — Quando il bello è giunto ad eccellenza tale da svegliare nella mente coll' ampiezza e la profondità delle idee il pensiero dell' *infinito,* diciamo ch' è *sublime.* Non si può confondere il grande o lo straordinario col sublime, giacchè il grande può essere tanto nel bello quanto nel brutto, il sublime solamente nel bello. Il sublime si distingue in *matematico* o d' estensione, e in *dinamico* o di potenza. Il sublime matematico non può cadere fuorchè nell' ordine materiale, e segnatamente nelle cose naturali.

Una vasta pianura, ove l' occhio non vede confini, l'azzurra volta del cielo seminata di stelle, l' interminata estensione dell' oceano, un' alta montagna, un grandioso edifizio, come le Piramidi, la cupola del Brunelleschi, destano in chi osserva il pensiero e il sentimento del sublime. Il sublime intensivo o di potenza può trovarsi e nell' ordine fisico, e nell' ordine intellettuale o morale, secondo che la potenza è fisica, intellettuale e morale. Il sublime nell' ordine della natura sarebbe svegliato, ad esempio, da un torrente che precipita impetuoso per balze scoscese, da una violenta tempesta, dal fremito del mare procelloso, dal rumore del tuono e simili. Osserva però giustamente il Reid nei *Saggi*, che nelle cose materiali non si dà il sublime sì matematico come dinamico, se non in quanto esse appariscono effetti, segni o strumenti di un che immateriale. Il sublime delle arti belle nasce parimente dalla proprietà di svegliare in mente l' idea di un che potente e superiore alla natura, come il *Mosè* o le *Sibille* di Michelangiolo, e molti luoghi della *Divina Commedia*. Il sublime intellettuale e morale consisterebbe nel mostrarci una potenza intellettuale e morale che superi l' umano e ci sorprenda colla sua grandezza, come l' *io* di Medea, l'esclamazione di Aiace, il *veni, vidi, vici* di Cesare, e le parole di Dio: *sia la luce, e la luce fu.*

Al sublime corrisponde come opposto nell' ordine del bello il *grazioso*, che più comunemente si riferisce alle cose piccole e delicate, come un fiorellino, un augelletto e simili. I Latini chiamavano il bello *pulcrum;* e *venustum* il *grazioso*, come si rileva da queste parole di Cicerone: *Pulcritudinis duo genera sunt, quorum in altero venustas est, in altero dignitas; venustatem muliebrem dicere debemus, dignitatem virilem.*

§ 7. — Se la bellezza, nell' universale suo significato, è metafisica, fisica e morale, in senso più particolare belle diconsi le perfezioni delle cose che si riferiscono ai sensi della vista e dell' udito. È un fatto che non tutt' i nostri sensi dann' occasione alla mente di apprendere il bello; tre ce ne sono esclusi da questo ufficio, il tatto, il gusto

e l'olfatto, i quali hanno invece relazione soltanto con le cose piacevoli. Forse il tatto potrebbe servire a riprodurre la regolarità delle forme corporee, ma null'altro; e però l'Ancillon osserva che un cieco nato non potrebbe esser mai poeta, potrebb' essere disegnatore, ma non pittore, e nel disegno suo non potrebbe mai conseguire l'espressione, o almeno i tratti di essa più delicati. La ragione che soltanto la vista e l'udito son la scorta per la quale s'apprende il bello sensibile, si è perchè ci manifestano meglio la cosa distinta da noi, e colla unione delle percezioni varie in unica percezione. Il tatto bisogna che percepisca successivamente e con difficoltà, oltre che nel tatto, senz'abito d'astrazione, prevale del senso la parte soggettiva, che prevale moltissimo nel gusto e nell'odorato. La vista poi precede all'udito, perchè le figure visibili rispondono più determinatamente ai concetti e ai sentimenti, e il suono risponde in modo più indefinito.

Il bello sensibile altro è di natura, altro delle arti che diconsi belle. Il bello naturale e il bello delle arti si distinguono per l'origine loro, giacchè il bello della natura deriva dall'atto creativo e dalle cause seconde che operano necessariamente, laddove il bello artificiale deriva da libera attività dell'uomo. Ambedue poi sono maniere di bellezza, intese dallo spirito per via d'un segno esteriore, o forma sensibile.

§ 8. — Or diciamo particolarmente in che stia la bellezza delle arti. Per comprendere bene tal cosa giovi tener presente un'opera d'arte e avvertire il perchè la chiamiamo bella. La forma sensibile di quell'opera non commuove di certo lo spirito per le sole sensazioni della vista e dell'udito, ma bensì perchè mediante tali sensazioni giunge l'intelletto a scorgere perfezione o bellezza in essa, talchè ne rimane ammirato e ind'il sentimento n'è dilettato. Chi miri una statua o ascolti un concerto di suoni, va dalla sensazione corporea al concetto e al sentimento, per contrario modo dell'artista che passa dal concetto alla forma sensibile, ove si propone di stamparlo.

Il bello dell' arte adunque risulta da un che appartenente allo spirito e da un che appartenente alle cose sensibili, e sta nel *fare ammirare con segno sensibile una perfezione intelligibile.* Il pensiero poi si colora interiormente di fantasmi, che determinano il concetto, i quali, se chiari, convenienti ed efficaci, riescono a farcene ammirare le perfezioni e a dilettarci. Il bello dell' arte, pertanto, racchiude questi tre elementi, *pensiero*, *imagine* e *forma esterna*; e risulta da queste due conformità: 1• conformità fra concetto e imagine, 2• conformità fra concetto, imagine e forma esterna. Così la poesia propriamente detta risulta dai concetti avvivati dalla fantasia e dall' affetto, i quali han conformità con l' espressione, col numero e coll' accento delle parole; così pure in una Madonna dell' Angelico v' è il concetto d' una soprannaturale purità e maternità, poi l' immagine interna, dove il concetto s' individua, finalmente il disegno esteriore; altresì, un palagio di gran cittadino, come il palazzo Strozzi, prima richiese l' idea d' un che rispondente alla potenza di lui, e inoltre un' immagine interna d' architettura, e infine l' edifizio; per ultimo, le melodie o l' armonie, prima vogliono un' idea, cioè una significazione, per esempio un popolo che racquisti libertà nel *Guglielmo Tell,* poi sorge in fantasia quell' ordine di note, il quale s' imprime ne' suoni esterni. Dal sentimento del bello nasce finalmente l' affetto del bello, che accompagna il lavoro dell' artista e viene a stamparsi nell' opera d' arte. Il sentimento e l' affetto generati nella serena contemplazione del bello, van però distinti dai sentimenti che l' artista rappresenta, giacchè questi si mantiene tranquillo e vivo insieme, quantunque rappresenti spesso affetti tempestosi e turbolenti.

L' ufficio che il pensiero esercita nell' opera d' arte è bensì molto diverso dall' ufficio ch' esercita la forma sensibile, imperocchè il pensiero deve dominare la forma esterna, e questa dev' essere dominata dal pensiero in guisa da esprimerlo. Ogni arte rappresenta il dominio dello spirito sulla materia, e l' arte del bello in particolare procura di presentare il segno sensibile corrispon-

dente alla bellezza dell' idea, da cui viene informato, e per cui prende il nome appunto di *forma esteriore*. La distinzione che Platone fa tra *idea* e *idos* corrisponde all' idea informante e alla cosa informata; e così la spiega Seneca (*Ep.* 58): « Ille (pictor) quum reddere Virgilium vellet, ipsum intuebatur; idea erat Virgilii facies futuri operis exemplar; ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit εἶδος est. Quid intersit, quæris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita. Alteram artifex imitatur, alteram facit. Habet aliquam faciem statua: hæc est εἶδος. Habet aliquam exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit: hæc idea est..... Idos in opere est; idea extra opus: nec tantum extra opus est, sed ante opus. » Da tale unità della forma interiore colla forma esteriore, nasce lo studio col quale i poeti e gli artisti procacciano dar movenze, atteggiamenti alle persone, disporre i suoni, le parole, ogni parte del tutto affinchè alla unità e alla perfezione dell' idea risponda l' unità o la perfezione del segno sensibile.

Però l' arte si chiama produttrice del bello e non solamente imitatrice della natura, giacchè, pure imitando la natura, l' artista crea il proprio soggetto col dar forma nuova alla imitazione, e col rappresentare la stessa natura in un aspetto ed espressione nuova, e in attinenza particolare coll' animo umano. L' artista quindi, osservando la natura, imita, e imitando inventa; però l' arte inventa imitando. Come inventa imitando? Perchè un' idea universale ha in mente l' artista, e la determina in modi nuovi all' occasione dell' osservare ch' ei fa le cose. Per esempio; l' idea d' uomo, d' uomo eroico, si determina in una infinità d' aspetti e d' atti. Tanto, anzi, è distinto il bello dell' arte dal bello di natura che può essere bellezza dell' arte in cose che naturalmente sarebbero brutte, come la eccellente rappresentazione d' una persona brutta, e come quando si assume il brutto e il deforme per contrapposto, affinch' essi rendano più spiccata e chiara la bellezza d' un pensiero e d' un sentimento che vuolsi esprimere. L' artista, imitando dalla natura,

sceglie le cose belle, ma non tutte, sì quelle che si assettano all' idea del proprio soggetto. Tale scelta è dunque governata dal criterio dell' idea che deve informare l' opera d' arte; ma d' altro lato è anche governata dalla natura delle cose, affinchè l' opera d' arte non manchi di verosimiglianza, se no, perduta verità, si cade nello strano e nel deforme. E se deve l' artista rappresentare cose che superano la natura umana, si studierà rappresentarle con segni e imagini più ideali, ma che parlino sempre ai sensi e sien verosimili, come fanno i pittori che per figurare la natura spirituale degli angeli, li fanno, leggieri, sottili e snelli. È dunque molto differente l' *imitazione* dalla *copia*. *Copiare* si è ritrarre dalla natura bello e brutto, buono e cattivo, tutto; *imitare* vale scegliere, cioè prendere non tutto, nè tutto ciò che è bello, perchè tal parte che in una donna è bella sarebbe brutta in altra, ma le parti che s' avvengono all' idea dell' artista: quindi l' imitazione ha colla natura somiglianza e diversità. Che fa il modello? Serve all' artista d' aiuto per isvolgere e determinare la propria idea, l' idea poi è norma all' imitazione del modello. Non solo i modelli naturali, ma gli artificiali ancora possono, studiati a dovere, aiutare l' ingegno dell' artista. Per la imitazione dei modelli naturali e artificiali, è facile però cadere nei due eccessi opposti dell' *idealismo* e del *naturalismo*. In quello si cade quando si foggia la natura ad arbitrio, e seguendo artificj e forme stabilite come perfette; in questo quando si copia dalla natura tutto, bello e brutto, servilmente, senza invenzione. I modelli artificiali poi si possono imitare quanto all' *arte*, al *contenuto* e allo *stile*. L' arte va imitata perchè addestra l' ingegno a trascegliere e rappresentare il bello; il contenuto restringe la materia dell' arte, sebbene possa imitarsi opportunamente; la imitazione dello stile distrugge l' arte. I Latini non imitarono i Greci fuorchè nell' arte e nel contenuto, e imitandoli nel contenuto, restrinsero la loro letteratura, ma si formarono uno stile proprio e rispondente alla natura degli animi loro e della lor lingua. Dante seguitò i Latini e i Greci nell' arte,

ma trasse la materia del suo poema dal seno del cristianesimo, e aperse un campo vastissimo alla letteratura e alle arti belle. Dante poi è perfetto esempio dell' artista ch' evitando gli eccessi dell' idealismo e del naturalismo, sa congiungere all' idealità più squisita l' osservazione profonda della natura interna ed esterna. Segue da tutto ciò che l' educazione dell' artista sta nel preparare l' intelletto con lunghe meditazioni, accompagnate da vivo affetto, per avere idea limpida e luminosa del proprio soggetto; poi osservare la realtà affinchè la fantasia porga imagini convenienti; aiutarla coi vivi modelli, quando sia scelto un soggetto, e studiare nei grandi maestri, non per imitarne lo stile e il contenuto, ma l' arte e il modo d' imitare la natura.

Ogni arte del bello facendo ammirare una perfezione intelligibile con segni sensibili, raffigura dunque sempre un' idea universale in imagini particolari. Questi particolari segni son pòrti o dalla tradizione o dalla storia, o da un individuo ch' è simbolo di tutta una specie. E questo è necessario che faccia l' artista, perchè l' universale, ch' è indefinito, non cade sotto i sensi, nè desta l' affetto e l' ammirazione. La difficoltà massima nelle arti consiste appunto nell' individuare tal pensiero universale in forme e imagini particolari che lo esprimano talmente da leggervelo per entro. Questo pensiero universale che sfavilla nella mente dell' artista è ciò che si chiama l' *ideale* dell' arte. Il quale per la sua indefinita universalità tende all' infinito, e mentre cagiona quel desiderio e quello studio dell' artista di far sempre meglio, sicch' egli non resta contento mai dell' opera propria, porge alle cose sensibili una significazione altissima che tiene del soprannaturale. E per fermo ogni opera d' arte è solamente un' approssimazione, varia di grado e di natura, perchè non uno ma molti sono gli ideali, e l' ultimo termine dell' ideale è nell' infinito, o in Dio.

§ 9. — Giunti a questo punto, possiamo domandare: l' arte umana può superare ogni bellezza di natura che è arte divina? Risponda il Duprè: « Per me credo che

meglio della natura l'arte non fa nè possa fare in eterno; anzi, credere di farlo sia grande superbia e vanità: così stimò il Bartolini, e avea ragione. A vedere bellezza di certi corpi e di certe parti del corpo, l'artista vero sbigottisce, n'ha quasi spavento, gitterebbe via tavolozza e scalpello; sopratutto poi la natura lampeggia per gli occhi e pe' lineamenti del volto e pel riso e pe' minimi moti del corpo gl'interni affetti, che l'emularla è una disperazione.... L'artista dunque non supera nè può superare la natura in modo *assoluto,* ma *rispetto alla sua idea;* chè ad essa la realtà non è mai segno adequato, ma lo cerchiamo più preciso e più rifulgente. Così l'Elena di Zeusi, disegnata da lui trascegliendo di più donne le parti migliori, forse non era più bella di esse quanto a eccellenza di forme (chè in corpo formoso le parti hanno concerto sì necessario da non istare l'una senza l'altra), ma fu imagine nuova e più bella in ciò che sola rendeva pienamente il concetto dell'artista; la quale armonia è universale perfezione o un'ombra di virtù divina e creatrice. » (CONTI, *Giovanni Duprè, o Dell' Arte,* Dial. 2°). Questo rispetto per cui l'arte supera spesso la natura, e si distingue da lei, è quello che, giusta il Gioberti (*Del Bello*), ha prodotto la Beatrice di Dante, la Laura del Petrarca, la Desdemona, l'Ofelia, la Giulietta dello Shakespeare, l'Eva del Milton, l'Ines del Camoens, la Chiara del Goethe, la Rebecca dello Scott, l'Ermengarda e la Lucia del Manzoni, la Silvia e la Nerina del Leopardi: creature angeliche, egli dice, sebbene naturali, perchè rappresentano ciò che potrebbe e dovrebbe essere.

§ 10. — Delle arti belle può farsi una divisione tenendo a fondamento la materia, cioè i sensibili esterni, ne' quali si stampa la forma interiore. I sensibili delle arti che si riferiscono all'udito, in quanto sono *parola* dan luogo all'*arte della parola,* in quanto *suoni* dan luogo alla *musica;* i sensibili della vista danno luogo a tutte le arti del disegno. In alcune arti il bello è obietto principale, e queste sono le arti belle propriamente dette, in altre si è condizione che accompagna la perfezione speciale delle

arti del vero e del bene; perchè, quanto al vero, tal condizione è la bellezza che accompagna il discorso della scienza e della eloquenza, e rispetto al bene la bellezza è condizione che accompagna le opere umane, così rispetto alla virtù come rispetto all' utile. La facoltà delle arti belle si chiama *imaginazione intellettiva,* o come altri dicono, *estetica,* la quale non è facoltà semplice, ma costituita di atti intellettivi, di sentimenti e di fantasia. Gli atti intellettivi ne' quali maggiormente risiede tal facoltà sono l' associazione delle idee, l' astrazione e la sintesi. Potendo gli elementi, ond' è costituita l' imaginazione intellettiva, variare in molti modi e qual più qual meno prevalere, sì naturalmente, sì per effetto d' esercizio, indi la maravigliosa varietà d' imaginare degli artisti. Il perchè un perito dell' arte col solo gettare uno sguardo sopra un dipinto scorge a che scuola e tempo esso appartiene. *Una est,* osserva in tal soggetto Cicerone, *ars ratioque picturæ; dissimillimi tamen inter se Zeusis, Aglaophon, Apelles.* (De Orat.)

La facoltà delle arti belle o giudica del bello d' arte o lo produce; chi lo produce poi è capace di giudicarne, ma chi ne giudica non è necessario sia artista. Ecco ciò che distingue il *gusto* dall' *ingegno d' artista.* Il gusto sta nel giudicare del bello, e il fatto è indicato pel sentimento spirituale che avverte il bello; la parola esprime tal sentimento dal senso dei sapori, quas' il senso del bello sia sapore di bellezza. Chi ha gusto, ha senza dubbio capacità intellettuale di apprendere il bello, sentimento del bello e fantasia; chi produce il bello, ha queste facoltà in grado eccellente e inoltre una certa *unità e spontaneità* nell' intellezioni del bello, la quale non può esser dichiarata molto bene, e che si chiama *ingegno inventivo.* Il gusto è facoltà che tiene più del passivo, l' ingegno inventivo è attiva potenza e libera che procaccia d' innalzare il reale fino all' ideale. Tutti gli uomini conoscono il bello e son capaci di sentirlo in qualche grado, ma non tutti hanno ugual misura di gusto; e ciò per la medesima ragione, onde tutti gli uomini hanno il *senso comune,* ma non tutti nè

allo stesso grado il *buon senso.* E come il buon senso nasce dall' esercizio delle facoltà riflessive in ordine al vero, così il buon gusto deriva dall' esercizio delle facoltà umane in ordine al bello, e ha bisogno di coltura non poca per divenire un giudizio competente in fatto d'arti belle. Gli uomini belli sono i soli giudici della bellezza, diceva Plotino, e intendeva dire che, per avvisare bellezza nelle cose, occorre aver educato l' animo a innalzarsi sopra i sensi fino alla contemplazione del perfetto che sta entro di noi. E come la diversità dei giudizi e gli errori non sono ragione per concludere che la verità non sia una, e il giudizio non debba essere identico, così la differenza dei gusti o il cattivo gusto d' alcuno non ci licenziano a concludere che diversa sia nelle menti la notizia del bello, e che possa essere diverso od opposto il giudizio degli uomini sulle arti del bello.

§ 11. — Le principali leggi del bello in armonia col vero le abbiamo notate esaminando la natura della bellezza in universale e la bellezza dell' arte in particolare; sicchè ora le riepilogheremo con ordine debito.. La prima legge si è che *il bello va cercato nel vero.* Il vero è sinonimo di bello, il falso di brutto; l' invenzione è bella se è verosimile, se è inverosimile è brutta. L' altra legge si è che *cresce bellezza colla perfezione e colla verità.* Dio è somma bellezza, le altre cose son più o men belle secondo che son più o meno perfette. Poichè il vero della mente umana ha relazione suprema col vero infinito, segue quest' altra legge: *il bello ha relazione suprema coll' infinito.* In quarto luogo, il modo nostro di conoscere la verità e la perfezione, perchè siamo anima e corpo, sta nel concepire un universale aiutati da fantasmi, e quindi ci ha la legge di *apprendere il bello in una perfezione ideale adombrata in imagini sensibili.* Scendendo alle arti belle, esse hanno per legge di *rappresentare il bello in modo rispondente all' ordine delle perfezioni,* sicchè il sensibile possa esprimere il razionale, il razionale poi conduca la mente al divino. Ha l' arte bella eziandio la legge di *rispondere al modo nostro di apprender la bellezza,* e quindi ella

sta nel rappresentare una perfezione ideale con fantasmi e con forma esteriore. Questa rispondenza o verità dell'arte si manifesta in tre altre leggi di verità e di bellezza: 1° *il concetto sia vero;* 2° *l'imagine sia vera,* vale a dire sia equazione fra concetto e imagine; 3° *la forma esterna sia vera,* cioè faccia equazione col concetto e coll'imagine. Se il criterio supremo del vero è criterio supremo del bello, gli altri criteri secondari del vero saranno parimente criteri di contrassegno del bello. Indi queste leggi: 1° *il bello è conforme al naturale affetto del vero;* 2° *il bello è conforme al senso comune,* cioè al modo semplice o naturale di apprenderlo; 3° *il bello è conforme alle tradizioni dell'arte;* 4° *il bello è conforme alle tradizioni sacre universali.*

§ 12. — Il bello è in armonia col vero, perchè n'è lo splendore; il vero poi è *bene* per altra attinenza ch'esamineremo nei capitoli seguenti, talchè il bello è anche in armonia col bene. Ciò ch'è buono è bello, ciò ch'è bello è buono, ciò ch'è bello e buono è vero; vero, bello e buono sono congiunti intimamente, come aspetti di una medesima unità, che è l'essere. Senofonte (Mem. III, 8.) narra un discorso di Socrate con Aristippo, dove Socrate vuol dimostrare a quest'ultimo come buone si chiamino le cose rispetto a chi ne gode, e più o men buone per questo, e le cose che diconsi buone diventin cattive se più non hanno tal relazione di bontà; e inoltre gli mostra che le cose diconsi belle rispetto al loro essere e al loro ufficio, e però una cosa bella esser dissimile da altra bella. E soggiunge: « Credi tu che il bello sia una cosa differente dal buono? E che? Non sai che tutte le cose son buone e belle per una stessa causa e ad un punto medesimo si riferiscono? Perchè primieramente la virtù non è una cosa buona rispetto ad alcune cose, e rispetto ad altre una cosa bella. Inoltre gli uomini si dicono belli e buoni secondo il medesimo concetto e rispetto alle medesime cose. E i corpi umani compariscono belli e buoni rispetto alle medesime cose. E tutte le altre cose, delle quali si valgono gli uomini, sono stimate belle e buone in relazione alle stesse cose,

cioè rispetto al comodo ed uso che se ne può fare. — *Aristippo.* Forse anche il cofano, col quale si porta via le immondezze, è bello? — Sì; disse Socrate: e uno scudo d' argento sarà brutto, se, rispetto agli usi loro, quello sarà ben fatto, e questo mal fatto. — *Aristippo.* Tu di' che le medesime cose son belle e brutte. — *Socrate.* Dico ancora che le medesime cose son buone e cattive. Perchè spesse volte quel ch' è buono per la fame si è male per la febbre; quel ch' è buono per la febbre, si è male per la fame. Spesso ciò ch' è bello rispetto al corso, è brutto rispetto alla lotta; ciò ch' è bello rispetto alla lotta, è brutto rispetto al corso. Perchè tutte le cose sono buone e belle rispetto a quelle cose per le quali sono ben fatte, o cattive e brutte rispetto a quelle per le quali si trovano mal fatte. »

Tale armonia del bello col buono spiega il perchè le arti belle possano educare e ingentilire gli animi, migliorare i popoli e promoverne il perfezionamento morale e civile. Ogni arte bella infatti ha il medesimo fine, cioè la rappresentazione del bello, nè le arti si distinguono pel fine, ma sì pei mezzi che adoperano. Ora, restando lor fine immediato il bello, cioè il vero e il bene in quanto son belli, ed una cosa essendo tanto più bella quanto più è vera e buona, segue che fine *mediato* o *ultimo* delle arti belle sia il bene, il qual' è oggetto supremo d' ogni operazione umana.

Capitolo Ventesimonono.

UNITÀ DELLO SPIRITO UMANO E SVOLGIMENTO DELLE SUE POTENZE CONOSCITIVE.

Sommario. — § 1. Le potenze passive intellettuali, intelletto e ragione, si manifestano alla coscienza unite fra loro in un soggetto comune. — Le potenze intellettive e le potenze del senso hanno principio comune in una forza unica interiore. — § 2. Unità dell' uomo interiore o dell' anima umana. — § 3. L' anima umana è di natura differente dal corpo, cioè semplice, ma costituisce col corpo un solo individuo. — § 4. Come in ogni tempo si distinse anima da corpo; e si distinsero

sempre due ordini di facoltà, le une comuni ad ogni animale, proprie dell' uomo le altre, per le quali l' anima si dice *spirito*. — § 5. Leggi con le quali si svolge lo spirito umano. — § 6. L' unità dell' uomo interiore rende possibile il perfezionamento che si ha per gli abiti intellettivi. — § 7. Natura e leggi degli abiti conoscitivi.

§ 1. — Le potenze passive dell' intelligenza, i cui atti e leggi esaminammo fin qui, vedemmo essere l' intelletto e la ragione. Comunemente, *intelletto* e *ragione* si scambiano l' una coll' altra; ma se si prendono nel più stretto significato, il nome d' *intelletto* si dà propriamente alla facoltà delle idee, e il nome di *ragione* alla potenza discorsiva, che procede da una verità ad un' altra, o dal noto al men noto, la potenza cioè dei giudizi e dei ragionamenti. L' intelletto e la ragione peraltro sappiamo dalla coscienza non essere disgiunte, ma unite piuttosto fra loro in un comune soggetto, nè si distinguono che per gli atti loro, giacchè l' intelletto ha i concetti, la ragione ha i giudizi. Per tale unione la ragione inchiude anco l' intelletto, poichè a giudicare sia necessario avere idee, e allora la ragione si prende in senso più esteso, cioè come potenza di conoscere, significando allora tutte le facoltà conoscitive. Insomma può dirsi che la ragione, in quanto ha le idee chiamasi intelletto, in quanto ha i giudizi più propriamente ragione. La ragione si assume anche in senso *oggettivo*, e s' intende allora principalmente gli assiomi, e, in senso largo, le verità conosciute, o anche una verità sola evidente. Quindi *conforme a ragione* dicesi ciò che sta d' accordo con tali verità evidenti; *contrario a ragione*, ciò che si disforma da loro; *superiore alla ragione*, ciò che direttamente non si vede nè conforme nè opposto a quei principj evidenti.

Se le potenze passive dell' intelligenza sono unite in un soggetto solo che intende e ragiona, non dobbiam credere che il sentimento sì spirituale come animale stieno in altro soggetto separato. In ciò è da interrogare la coscienza, che risponde chiaramente essere il medesimo *io* che *sente*, *intende* e *ragiona*. E per fermo non potrebbe appartenere a soggetto diverso il sentimento spirituale

ch' effetto è degli atti intellettivi; ed è senso di verità, di bellezza o di bene, obietti della intelligenza. Nè il sentimento animale può separarsi dalla ragione, imperocchè mostrammo derivare col sentimento spirituale dall'identico principio. Talchè di tutt' i fatti sin qui esaminati v' ha un soggetto comune; ossia gli atti tutti delle potenze sensitive, animali e spirituali, e delle potenze intellettive, si palesano usciti da una forza unica, la quale per diversità dei suoi oggetti è capace di senso e d' intelletto. È capace di senso, in quanto tal forza ha relazione con realtà sensibili, materiali e spirituali, il corpo e gli atti intellettivi; è capace di conoscimento, in quanto ha per oggetto l' intelligibile in atto. Siccome poi dalle facoltà conoscitive procede la volontà, della quale discorreremo in progresso, così le facoltà si palesano tutte in un soggetto unico.

§ 2. — L' unità dell'uomo interiore, viene testimoniata dall' unità di coscienza; ma viceversa l'unità di coscienza è resa possibile dall' unità dell' uomo interiore. Con un solo atto di percezione si può aver conoscenza dell' *io* in quanto egli è cagione d' un sol fatto interno; ma se proseguendo l' osservazione, pigliamo conoscenza di molti e diversi fatti, e l'*io* che opera è sempre lo stesso, noi diventiamo consapevoli dell' unità di quest' uomo interiore. L' *io* che opera e l' *io* che conosce sè operante sono una medesima realtà, quantunque uno sia soggetto e l' altro oggetto; il che si esprime dicendo: *io so che io voglio, che io desidero, che io rifletto*, e somiglianti. Questa consapevolezza dell' unità e medesimezza nostra fra tante varietà d' interne modificazioni, si stende al presente, al passato e con fede irrepugnabile anche al futuro. Chi dice: *io ho creduto un tempo tal cosa, ma ora ne dubito,* riconosce, coll' aiuto della memoria, la identità propria rispetto ai tempi diversi, e ha coscienza presente d' un pensiero passato. Chi poi dice a sè stesso: *in avvenire voglio esser più prudente*, mostra certezza che col tempo non si muterà l' uomo interiore, giacchè quel medesimo che ha fatto la risoluzione la metterà ad effetto. Inoltre, ogni atto particolare dell' intelligenza dimostra l'unità dell' *io*. Prendiamo

il giudizio. Per giudicare, bisogna paragonare due idee ed averle presenti simultaneamente; non c'è che l'unità dell'*io,* la quale rende possibile la comparazione, e il risultamento della comparazione, cioè il giudizio.

Se l'unità dell'uomo interiore non fosse, il senso non potrebbe porgere all'intelletto la materia delle cognizioni, e questo sarebbe di necessità costretto a concepire il puro possibile; anzi, non potrebbe nelle condizioni presenti concepire nemmeno il puro possibile, perchè le idee formali ancora si astraggono per induzione metafisica in occasione dell'esperienza interna. E quel mirabile congiungimento e scambio di servigi sì continuo e amoroso tra le facoltà del senso e quelle dell'intelligenza come mai avverrebbe, se non fossero tutte radicate in un soggetto comune? L'unità dell'uomo interiore è provata dunque: 1° dai suoi singoli atti; 2° dalla simultaneità di più atti interni; 3° dall'armonia di tutti. Molti altri fatti singolarissimi dell'uomo interiore resterebbero inesplicabili senz'unità di potenza e però di forza e però di sostanza, da cui rampollino tutte le potenze umane; e uno rilevante lo nota l'Alighieri nel *Purgatorio* (IV):

> « Quando per dilettanze ovver per doglie,
> Ched alcuna virtù nostra comprenda,
> L'anima bene ad essa si raccoglie,
> Par ch'a nulla potenzia più intenda:
> E questo è contro quell'error, che crede
> Ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda.
> E però, quando s'ode cosa o vede
> Che tenga forte a sè l'anima volta,
> Vassene 'l tempo e l'uom non se n'avvede. »

Contraddirebbe adunque la coscienza del genere umano chi negasse l'unità dell'uomo interiore, ritenendo esser nell'uomo più anime distinte produttrici de' diversi ordini di fatti, come Platone che ammise nell'uomo tre anime, la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva. L'anima umana che si afferma col monosillabo *io* è veramente

> « . . . . un' alma sola
> Che vive e sente e sè in sè rigira. »
> (DANTE, *Purgatorio*, XXV.)

§ 3. — L'anima umana, appunto perchè forza unica, e che racchiude potenze diverse, per necessità è natura differente dal corpo. Nella Psicologia si tratta di proposito delle proprietà essenziali all'anima umana; qui, nella Filosofia elementare, non facciamo se non accennarne una che deriva dalla unità e identità, conosciute per esperienza interna. Certamente la natura delle cose si rileva dalle proprietà loro conosciute per esperienza o per ragionamento fondato sulla esperienza; chè alla mente nostra è nascosta l'essenza intima. Ogni corpo, e però anche il nostro, sappiamo da esperienza esser moltèplice e divisibile, cioè un aggregato di molecole unite fra loro con forze materiali, e che cresce o diminuisce, e ogni parte del quale divisa dal resto conserva le proprietà principali della materia. Ben diversa è la natura dell'anima, una e molteplice, molteplice nelle potenze e negli atti, una nella forza e principio da cui rampollano le potenze, non divisibile, non estesa come il corpo, e in cui non c'è parti che possano separarsi dal resto. Se il corpo ha tali qualità e l'anima le ha diverse, concluderemo che il corpo ha natura materiale, l'anima poi ha natura non materiale, non estesa, cioè *semplice.* Inoltre il corpo nostro per la sua materialità e moltiplicità è in continuo rinnovamento, e dopo alcuni anni (otto o dieci) non ha più nemmeno una molecola di quelle che avea innanzi; l'anima, per contrario, a cagione della sua semplicità resta *immutabile sostanzialmente,* quantunque mutabile nei modi; e ciò rende possibile (com' accennammo altrove) la memoria, l'ammaestramento, il perfezionamento, e la imputabilità degli atti passati. La natura semplice dell'anima umana ci serve poi di criterio a ben comprendere la unione dell' anima col corpo. L' anima non può essere in una parte sola del corpo; ella è in tutto il corpo e non già per contatto materiale, ma d' attività, che gli Scolastici chiamavano *contactus virtutis;* sicchè dell'anima e del corpo, così uniti sostanzialmente, si fa un composto naturale, un solo individuo, che perciò fu definito, un *animale ragionevole.*

Siccome abbiamo stabilito l'unità e la semplicità dell'anima, può domandarsi se noi abbiamo veramente idea dell'anima umana. Per certo noi l'abbiamo, e *positiva,* giacchè noi conosciamo per via dell'intelletto e del senso tutte le operazioni di essa, in quel modo che abbiamo idea de' corpi per le passioni ch'essi recano entro di noi, cioè pe' loro atti. Quando ci paresse di avere più chiara idea dei corpi che non dell'anima, ciò sarebbe inganno d'imaginazione; imperocchè il termine obiettivo delle sensazioni, o il corpo, essendo unito al termine soggettivo, o sensazione, noi confondiamo per precipitazione di giudizi questo con quello, e ai corpi attribuiamo i modi delle nostre sensazioni. Ma meglio considerando la cosa, le sensazioni ci fanno conoscere più l'anima che non le cose esterne, giacchè la sensazione sia atto o modo dell'anima. Allorchè dunque affermiamo l'anima umana essere principio che sente, intende e vuole, noi dell'anima nostra significhiamo un'idea positiva e più chiara dei corpi, appunto perchè di questi ci attesta il senso, di quello la coscienza, sul cui fondamento si sostanziano i sensi stessi.

§ 4. — La differenza di natura fra l'anima e il corpo è sì chiara e sì facile a rilevarsi, che non c'è popolo il quale insieme li confonda, non lingua di popolo, per barbaro che sia, la quale non abbia parole diverse da esprimere l'una e l'altra realità. Nè si obbietti che la parola onde s'esprime l'uomo interiore ha significato di cosa materiale, come di *spiro, vento, moto;* imperocchè se i popoli fecero passare tali parole dal significato d'un che materiale al significato d'un che spirituale, dovevano avere in mente due distinti concetti; e l'imagine del soffio, come di cosa impalpabile e invisibile, rendeva meglio la loro idea.

Non meno chiaramente della differenza fra l'anima e il corpo, le lingue dei popoli notano la differenza fra i due ordini supremi delle facoltà interiori, cioè fra le comuni ad ogni animale e le proprie dell'uomo. Le lingue pongono infatti non poca differenza fra *anima* e *animo;* e se il popolo dice che il bruto ha l'*anima,* non

direbbe mai che l'*animo* del bruto sente dolore. L'*animo*, parlando dell' uomo, vuol significare il senso spirituale, e la volontà, come quando diciamo: *ho l'animo afflitto*, egli è d'*animo coraggioso, forte, generoso;* nè mai si direbbe l'*animo mio soffre*, quando si trattasse d'un mal di testa o d'altro dolore fisico. Per *anima* semplicemente s'intende il principio del sentimento corporeo, e quindi per distinguere il principio operante nell'uomo dall'operante nei bruti, sogliamo dire *anima umana.* L'unità e l'identità dell'anima umana come principio intellettivo, chiamasi *spiritualità* o *immaterialità,* perchè non solo è incorporea come il principio sensitivo, sì anche nelle operazioni sue è indipendente dal corpo, come vedemmo a suo luogo (Cap. 12). Quindi l'*intelligenza* o lo *spirito* può concepirsi separata dal corpo, e formante da sè un individuo solo in enti privi di forma corporea, come le intelligenze pure, delle quali ha qualche idea ogni popolo, e che la tradizione cristiana chiamò *angeli.* Per tal' eccellenza dello spirito, lo stesso Dio viene chiamato ancora lo *Spirito infinito,* escludendone bensì ogni limitatezza e difetto che a Dio non si converrebbe, e che si trova nello spirito finito.

La tradizione de' filosofi, conforme alla tradizione religiosa, sempre ha distinto questi due ordini di fatti e di facoltà umane. Anzi, gli scrittori pagani, meravigliati all' eccellenza dello spirito umano, diedero in eccessi, separandolo totalmente dal senso, che stimavano fonte d' ogni male o corruzione; talchè consideraron l'intelletto quale emanazione divina, come tenevano Platone e Aristotile, o come si scorge nel *divinæ particula auræ* di Orazio. E Sallustio: *Nostra omnis vis in anima et corpore sita est; animi imperio, corporis servitio magis utimur: alterum nobis cum dîs, alterum cum belluis commune est.* Ma in verità se non è lo spirito un che divino, e se solo per metafora può dirsi col Galilei che *l'intelletto umano è una scintilla del divino*, ben potremo dire con Dante che esso è

«...... alcun de' raggi della mente
Di che tutte le cose son ripiene. »
(*Parad.* XIX.)

§ 5. — Ora, come va dispiegandosi lo spirito umano? Siamo certi per esperienza che distintamente od esplicitamente nessuna conoscenza si ha da noi nel nascimento, poichè ricordiamo come le conoscenze nostre venissero all'atto via via con gli anni. La nostra ragione, quasi sopita nei primi tempi, perchè dal senso riceve stimoli ad operare, passa da stato di potenza a stato d'atto e graduatamente all'esercizio del conoscere. I modi coi quali la ragione vien eccitata ad operare son *ordinari* o *straordinari*, secondo che spettanti all'ordine della natura o superiori alla natura. I mezzi ordinari, che sono argomento di filosofia (gli straordinari, di teologia), altri sono *primitivi* (quanto al tempo), che cioè porgono le prime conoscenze delle cose, altri *secondari*, che perfezionano le conoscenze acquistate. I mezzi primitivi variano secondo la varietà delle cose da conoscersi, e però quanto all'uomo interiore bisogna la percezione interna, e quanto alle cose esterne la esterna. La percezione intellettiva però non potrebbe farsi, se non ci fosse la sensività, il senso interno e il senso esterno, sicchè la vita del senso si svolge nell'uomo innanzi l'esercizio dell'intelligenza. Per i fatti storici e scientifici occorre la testimonianza umana; e per le verità d'ordine razionale e morale prima occorre l'insegnamento, e in particolar modo l'istruzione *verbale*, non già perch'essa dia notizie d'un ordine suo proprio, ma perchè incita la ragione a riconoscerle, o porge aiuti ad intenderle. I mezzi secondari poi son tutti gli atti di riflessione, massime del ragionamento, coi quali ripensiamo le notizie avute, e l'esplichiamo e perfezioniamo. Talchè sia manifesto come l'esercizio dell'umana ragione ha per condizione sua necessaria l'eccitamento esterno, specie l'insegnamento che per la via dei sensi, colla parola precipuamente, ammaestra l'intelligenza.

Da tutto ciò derivano queste leggi: 1° necessità naturale della nostra intelligenza si è *imparare*, e per imparare bisogna fede: chi nulla crede, nulla sa; 2° l'uomo coll'esercizio libero della sua riflessione forma il *sapere*, o la scienza; 3° nell'ordine del primitivo acquisto delle

nostre cognizioni, la fede precede per natura la riflessione, quantunque nell' ordin logico della dimostrazione la scienza preceda la fede; 4° poichè l' insegnamento umano è un mezzo che suppone una causa precedente, dalle naturali necessità della mente umana si rende palese la necessità dell' insegnamento sovrumano, ch' è condizione d' ogni altro insegnamento; quindi, una primitiva *pedagogia* divina, che aiuta, non toglie l' attività dell' intelletto, come non la toglie il magistero umano, è non solo tradizione ebraicocristiana, sì ancora di tutt' i popoli.

§ 6. — La ripetizione dei medesimi atti, giusta ciò che osservammo nel Capitolo 7, genera una facilità o abilità di rinnovarli che si dice abito. Tale abitudine suppone una *disposizione* naturale a incominciarli, la quale consiste nelle facoltà dello spirito. La unità dell' *io* spiega la unità delle facoltà fra loro, e la unità degli atti di ciascuna facoltà; e quindi è possibile il perfezionamento che si ottiene per gli abiti. Come si danno abiti animali, si danno anche gl' intellettuali derivanti dall' esercizio continuato nelle medesime facoltà dello spirito. Tutti sanno che l' intelligenza si perfeziona coll' uso retto delle sue facoltà; ma il perfezionamento recato dagli abiti in che consiste? Nella rapidità e facilità con che la mente scorge le relazioni fra le idee, sicchè mentre da principio ha bisogno di attenzione molta per vedere tali relazioni, le vede in progresso facili e pronte. Così, per via d' esercizio, s' acquista maturo giudizio, si fa un' analisi accurata, una sintesi chiara e perfetta, s' acquista un vigor di ragione che scorge i più sottili sofismi, una buona memoria e un gusto squisito nel giudicare opere d' arti belle. Si esamini 'l fatto della lettura d' un libro, lettura che richiede abiti animali e intellettuali. Consistono gli animali nella rapidità con che si passa per associazione da sensazioni della vista a quelle dell' udito e a' moti corrispondenti negli organi vocali; stanno gl' intellettuali nella rapidità con che si scorge l' attinenza fra il suono de' vocaboli e le idee significate. Un lungo calcolo algebrico e una lunga dissertazione in materie molto sottili stan-

cano i novizi di quelle discipline, laddove coloro ch'esercitati sono in siffatti ragionamenti, effettuano tutto ciò con molta facilità. Gli abiti intellettuali producono dunque la *scienza*, che vuole abilità di retto ragionare, ossia l'*arte del vero*. L'arte poi è, come sappiamo, un sapiente abito regolato da regola certa. Se tal regola è il *vero*, si ha l'arte del ragionare; se tal regola è il *buono*, nasce l'arte del bene, o la virtù; se tal regola è l'*utile*, si hanno le arti meccaniche o manuali; se tal norma è il *bello*, nascono le arti belle, dette anco amene, liberali, umane.

§ 7. — Gli abiti conoscitivi non si formano indipendentemente dalla volontà nostra, perch' essi richiedono un'attenzione viva recata sugli oggetti, attenzione che dipende dalla volontà. Nè soltanto la volontà muove l'attenzione sopra gli oggetti, ma pur questi stessi oggetti presenta in modo successivo alle nostre facoltà intellettuali. E in vero può l'uomo volontariamente percepire coi sensi più volte l'oggetto stesso, e volontariamente porgere ad esso attenzione.

Gli atti abituali, poichè si fanno più agevolmente, più rapidamente, più sicuramente, riescono meno avvertiti degli atti che si fanno lentamente o con difficoltà. Difatto, in quest' ultima specie d' atti si può avvertire ogni atto semplice che li compone, negli atti abituali non possiamo invece avvertire che l'atto totale o risultante; sicchè resta poca memoria degli atti elementari. La sicurezza e speditezza degli atti abituali, de' quali poi non ci rammentiamo, ha fatto credere che noi di questi atti non abbiamo coscienza, e ch' essi quanto più diventano abituali tanto più divengano involontari. Ciò non può essere, perchè di tutti gl' interni atti l'uomo ha coscienza, più o men distinta, più o men confusa; e quanto al diventare atti meccanici, osserviamo che se gli atti abituali cominciano per concorso della volontà, e si possono volontariamente continuare, o sospendere, o cambiare, vuol dire ch' essi non diventano involontari mai. E per fermo, quanto alla coscienza morale, ha più peso un'azione abituale che un atto semplice, perchè ciascun atto semplice che forma

l' azione abituale va soggetto alla volontà nostra, e quindi tale azione ha maggior valore morale tanto in bene quanto in male, oltrecchè l' abito stesso è un effetto di volontà. Dalle quali cose seguono queste leggi: 1° gli atti conoscitivi dello spirito quanto più son ripetuti tanto più divengon facili, pronti e sicuri; 2° la facilità, prontezza e sicurezza degli atti abituali consiste nella rapidità con che si eseguisce ciascun atto semplice, e nella successione non interrotta degli atti semplici che costituiscono l' atto composto; 3° quanto più gli atti abituali diventan facili e rapidi, tanto meno sono avvertiti e meno si rammentano.

Il potere dell' abitudine sulle facoltà del conoscimento è vantaggioso alla intelligenza, pur talvolta è dannoso. È dannoso, quando ci muove in certi casi a giudicare come in casi diversi, per esempio, se giudichiamo dei corpi, della loro distanza, natura, posizione dopo le sensazioni della vista o dell' udito. Abituati noi ad affermare che un oggetto è rilevato se agli occhi nostri apparisce con certi chiari e scuri, e abituati ad affermare pure che un corpo sonoro è lontano perchè il suono è tenue, giudichiamo in tal modo anche quando il pittore ha dipinto un oggetto con quei chiari e quegli scuri, e quando ad arte altri suona uno strumento leggermente. Le così dette illusioni ottiche e acustiche son dunqu' effetto di giudizi abituali, e l' inganno è della mente che precipita il giudizio: le sensazioni per contrario restano quelle che sono, nè vengono mutate punto dai giudizi abituali. Parimente per effetto di giudizi abituali, non applicando a dovere i principj di causa e di sostanza, crediamo che i colori, i sapori, il freddo, il caldo sien propri dei corpi perchè questi son causa delle nostre sensazioni esterne. Tutti gli errori ancora, nei quali cadiamo al vedere due cose succedersi e stimiamo che l' una sia effetto dell' altra, e quando per imperfetta osservazione stimiamo essenziale una proprietà a una cosa, mentr' è accidentale, e quindi l' attribuiamo a tutte le cose simili; e, insomma, molti altri atti intellettivi, che dan luogo a pregiudizi e a sofismi, dipendono da giudizi abituali che preoccupano l' attenzione nostra, e ci fanno

precipitare nelle conclusioni. Bisogna però aver sempre il governo di sè stessi, nè lasciare che l'abito, fonte di scienza e di pratica perfetta, sia occasione a non pochi e gravi errori.

Capitolo Trentesimo.

DELLA VOLONTÀ E DEL BENE.

Sommario. — § 1. Potenza attiva della intelligenza, o volontà, che si manifesta per atti distintissimi da' già esaminati. — Atti eliciti e atti imperati. — § 2. Obietto universale degli atti volontari è il bene. — Come il bene si scorga in un'attinenza tra noi e un oggetto appetito; attinenza che nel soggetto volitivo è piacimento, nella cosa è bene per sè, la relazione stessa è utilità. — § 3. Il bene si converte coll'ente. — Alla volontà precede il conoscimento. — Beni soggettivi e beni oggettivi. — § 4. Stati diversi della volontà: 1° Amore istintivo del bene, o appetito di qualunque cosa sensibile e intelligibile appresa come bene. — In tale stato la volontà è libera da costringimento interno, ma non da intrinseca necessità. — § 5. 2° Volontà di elezione non anco imputabile o morale. — § 6. 3° Volontà morale o di libero arbitrio, ch'è libera elezione fra i beni ordinati e i non ordinati. — Bene e male morale. — La volontà, essendo appetito di ragione, quando preferisce il bene disordinato all'ordinato non opera positivamente, ma lascia operare i particolari appetiti, e solo dirige poi la riflessione che sceglie i mezzi al fine. — § 7. Atto morale per sè e per partecipazione. — § 8. Fonti dell'atto morale.

§ 1. — Dopo aver parlato delle facoltà, che si chiamano passive non per escludere l'attività loro intima, ma perchè sono determinate intieramente dall'oggetto, dobbiam parlare delle *attive,* in quanto *condizione* dell'operar loro è l'operazione passiva. Quando noi apprendiamo l'essere delle cose reali o interiori od esteriori; e quando da quest'apprensione pigliamo argomento e occasione d'innalzarci per tutte maniere d'induzioni ai principj, alle nozioni universali e alle leggi di natura, e da queste notizie alla notizia di Dio; e quando nei giudizi uniamo i concetti, e i giudizi fra loro, e ci ricordiamo delle cose osservate o dei ragionamenti fatti altra volta, o dalla parola degli altri riceviamo ammaestramenti, siamo noi veramente che apprendiamo ed operiamo, ma non siamo noi la cagione piena e adeguata del fatto. È vero che noi

riflettiamo a nostro talento e riflettiamo più o meno lungamente, ma l'atto nostro è determinato pienamente dall'oggetto. Altri fatti palesa l'interno testimonio accadere in noi dei quali siamo noi il soggetto e la piena cagione determinante. Se io voglio riflettere e rifletto, so ch'è avvenuto in me un fatto il quale, osservato, trovo comporsi di due fatti semplici: uno è la riflessione che io faccio, l'altro atto consiste in un comando che ho dato alla riflessione mia e che mi avvedo differire non poco da quell'altro fatto. Se io voglio muovere il mio braccio, esso si muove: qui parimente distinguo il moto esteriore del mio braccio da un interiore atto che cagionava tal movimento; e li distinguo facilmente, perchè a muovere il braccio fo uno sforzo interiore: questo secondo atto è simile all'atto che ha determinato la mia riflessione o che moverà la mia memoria a rammentare qualcosa o stimolerà lo spirito a osservare in ogni sua parte un corpo. Gli atti di questa specie vengono da un *appetito,* e sono attivi, perchè la piena ragione della causalità è nell'animo stesso; ma differiscono dagli atti d'appetito animale per la potenza onde procedono e per gli oggetti loro. Sono atti cioè d'intellettuale appetito, e la potenza che li produce si è la *spontaneità* intellettiva, o *appetito di ragione,* il quale si chiama *volontà.* L'atto della volontà, o *volizione,* non consistendo nel moto del braccio che noi vogliamo muovere, nè in altro effetto, sta essenzialmente nella risoluzione interna, e però si distinguono *atti eliciti* e *atti imperati.* Sono atti eliciti quelli che rimangono entro la volontà; imperati son quelli che all'atto elicito aggiungon gli effetti del comando volitivo, come la riflessione del pensiero, e il movimento volontario delle membra. Nè vuolsi confondere l'atto elicito della volontà col *desiderio,* giacchè questo è propriamente un sentimento attivo spirituale, che dà bensì impulso alla volontà, ma è poi dominato dalla volontà, che lo segue o no secondo le talenta.

§ 2. — Se la volontà è la potenza attiva dell'intelligenza, o l'intellettuale spontaneità, in che differisce mai la

sua spontaneità da quella del senso animale? Spontanea è in generale l'operazione che un soggetto fa per intrinseca virtù, ed è *animale* se non proponesi alcun fine dell'operazione, *volontaria* è, quando è fatta da conoscenza e per un fine qualunque. Di fatto, quando noi ci determiniamo ad operare, sappiamo sempre ciò che facciamo e per qual fine lo facciamo. Che cosa è questo fine? Se interroghiamo la coscienza, essa ci attesta chiaramente, ciò che noi vogliamo o ci proponiamo per oggetto delle nostre azioni essere sempre un *bene*. Per quanto noi esaminiamo gli atti della nostra volontà, non ci accadrà mai di scoprire che da essa si appetisca qualcosa la quale non sia un bene per lei: noi sentiamo e sappiamo che tal fatto repugnerebbe alla nostra volontà. È vero che spesso diciamo la volontà scegliere il male anzichè il bene; ma ciò vedremo più sotto derivare da un'opposizione dei beni, per cui ciò ch'è bene in sè diventa male rispetto ad altri beni.

Che il bene sia dunque oggetto universale degli atti volontari ci apparirà più manifesto, esaminando la natura del bene. Il bene che amiamo colla volontà è innanzi tutto un' *entità,* perchè il nulla non lo desideriamo nè lo amiamo e sarebbe contraddizione. Tal'entità è nota od ignota? La risposta è pronta: noi sappiamo ciò che vogliamo. Ma questa entità conosciuta è forse, solo come tale, oggetto della volontà? L'ente intelligibile noi dicemmo essere la verità, o ciò che contempla passivamente l'intelletto; non basta quindi a porgere da sè il concetto del bene. Ogni ente ha qualche perfezione, la quale se conosciuta ed ammirata dicemmo chiamarsi *bella;* nè ancora, dunque, si ha il concetto che cerchiamo. Ma sappiamo inoltre, per testimonio di coscienza, che se tal perfezione è conosciuta, è *amata;* e chiamasi *bene.* Ecco adunque in che sta il bene: in una relazione della volontà con un oggetto appetito, perchè questo ha perfezione; talchè alla natura d' oggetto conoscibile in atto, bisogni aggiungere la ragione dell' *appetibilità* e *amabilità.* Nulla dicesi *bene* se non in relazione con qualche volontà che lo appetisca, ma d'altra parte non

è la volontà medesima che dà l'essere o le perfezioni all'oggetto appetito. Onde nella relazione fra la volontà e il bene si distingue da una parte il bene per sè o la perfezione dell'entità, e dall'altra parte, cioè nel soggetto volitivo, la fruizione o il piacimento che deriva dal possesso del bene. Il bene, o fine della volontà che tende a possederlo per fruirne, non si può sempre conseguire direttamente, ma occorrono mezzi che conducano all'intento desiderato: così, a godere comodi e diletti o alla perfezione desiderata di certi studi, occorrono le ricchezze; a recuperare la salute, quando siamo malati, occorrono i farmachi. Ogni cosa che può servire di mezzo a conseguire il fine voluto o il bene, dicesi *utile:* utili quindi le ricchezze, utili i farmachi. Nè solamente utili son le cose materiali che servono di mezzo ad acquistare beni sensibili, ma sì e più quelle che ci fanno acquistare i beni dello spirito; supremamente utile ciò che ci fa conseguire il sommo bene, e che però si dice *utile vero.* Possiamo paragonare con san Tommaso l'operare volontario al movimento d'un corpo, il quale può considerarsi nel *moto,* nel *termine* del moto, e nella *quiete* che nel termine suo acquista; il moto verso il termine corrisponde alla *utilità,* il termine al *bene in sè,* la quiete alla *felicità.*

§ 3. — Che il bene consista nell'ente appetito è antichissima dottrina consentita da tutt' i filosofi, come pur quella che il vero consista nell'ente conosciuto; talchè dicevasi nella Scuola che l'*ente e il bene si convertono,* come il vero e l'ente. Vero, bello e buono, sono tre aspetti del medesimo essere, con diversa relazione allo spirito, cioè o dell'essere sol come inteso, o come perfezione degna d'essere ammirata, o come perfezione appetibile dalla volontà. La perfezione delle cose bensì non può essere nè ammirata, nè amata, se prima non è conosciuta; ciò che significa essere il vero logicamente anteriore al bello e al bene, e la volontà non potere operare se prima l'intendimento non abbia esercitato le sue facoltà conoscitive. Nello spirito dunque, come nel senso, si avvera la legge, che le facoltà passive precedono con gli atti loro gli atti

delle potenze attive. Indi que' detti consacrati nelle scuole: *Voluntas non fertur in incognitum*, e *Nihil volitum quin præcognitum*. Il conoscimento adunque precede la volontà, e l' intelletto muove la volontà qual ragione di *fine*, che da esso le vien mostrato, mostrandole il bene e i mezzi per conseguirlo.

Se il bene poi è l' essere con relazione di appetibilità verso l' umano volere, cioè qual fine della volontà, segue che ogni ente conosciuto è un bene, di maggiore o minore entità giusta la quantità e qualità dei pregi e delle perfezioni che lo rendono appetibile. Rammentiamo poi, che il bene ha per l' uomo sempre un triplice aspetto, la cosa, il piacere, l' utilità; e, perciò, nella gran varietà dei beni mostrati dall' intelletto all' umano volere, faremo una essenziale distinzione, offertaci dal fatto, cioè di beni *soggettivi* e di beni *oggettivi*, secondochè prevale l' aspetto del piacere, o l' aspetto del bene in sè medesimo. È un fatto che dalla nostra volontà sono appetite alcune cose pel diletto che recano al senso sì animale sì spirituale, come alcun cibo gustoso, alcuni comodi della vita, la lode, o somiglianti, e li diciamo beni soggettivi; altre cose son considerate e appetite non mica relativamente al nostro piacere o alla nostra soddisfazione, ma piuttosto come amabili in sè stesse, per la perfezione e dignità loro, ad esempio la beneficenza, la gratitudine, il rispetto agli altrui diritti, e queste cose chiamiamo beni oggettivi. Sogliamo i beni soggettivi distinguere ancora in *fisici*, come la sanità o i piaceri corporei, e in *spirituali*, come la gloria, il potere, la scienza considerata qual pascolo gradito dello spirito, e simili. Fra i beni oggettivi si distinguono i beni *finiti*, come l' amor di patria o dei fratelli, e il bene *infinito*, o Dio. I beni soggettivi posson prendere per altro natura oggettiva, essere cioè stimati e appetiti per sè stessi, non pel piacere che recano a noi, come la sanità, le ricchezze, la scienza, volute per soddisfare gli obblighi propri o per far del bene agli altri.

§ 4. — Premesse tali notizie, possiamo ben comprendere la natura della volontà e gli stati vari nei quali ella si

trova coll' esercizio degli atti suoi; stati che possiamo chiamare *facoltà* o *capacità* varie dell' umano volere. Il primo stato della volontà, poichè obietto della volontà è il bene, si è quello in cui spontaneamente appetisce, senza deliberazione, ogni bene che le si faccia presente. In questo stato l' umano volere di quali proprietà è fornito? Ecco una domanda che bisogna chiarir bene. La coscienza ci fa noto in modo indubitato che la volontà non può esser costretta mai da nessuna forza straniera, cioè distinta da lei, a operare diversamente dal suo talento: una volontà che operi per violenza che le si usi, non può concepirsi, perchè vorrebbe e non vorrebbe ad un tempo. La violenza infatti è l' effetto di una forza estrinseca che costringe una cosa qualunque a fare un atto, sicchè l' atto di questa non è prodotto *attivamente;* dovechè l' atto volontario è attivo per natura sua. Alcune volte sembra la volontà esser violentata, per esempio a volere un male per evitare un male maggiore; ma essa non riceve di fatto alcuna violenza, perchè il minor male viene risguardato da lei come bene in confronto del male maggiore, e vuole quel minor male per virtù propria. Se la volontà fosse costretta, *vorrebbe* una cosa *contro voglia*, il che ci mostra che il concetto di violenza è contradittorio al concetto di volontà. Solo possono esser astretti da forza estrinseca gli atti esterni, e quindi può essere impedita la volontà di uscire ad alcuni atti imperati; ma ciò non porta costringimento alcuno negli atti volontari, che consistono propriamente negli atti interni od eliciti. Tal proprietà, per cui l' umano volere si determina, non costretto da nulla, dicesi *spontaneità,* e nelle scuole *libertas a coactione*. Se la volontà non può soffrire coazione, può tuttavia essere *necessitata;* ma è tale necessità che invece di contraddire la spontaneità, costituisce anzi quel ch' essa è. Spontanei e necessari sono anche gli appetiti del senso, in quanto l' operar loro segue di necessità dalla natura animale. Di qual necessità dunque intendiamo parlare? Di necessità *intrinseca* o *naturale* proveniente cioè dalla medesima natura della volontà, ed essenziale ad ogni facoltà

attiva. Se la volontà naturalmente appetisce il bene, è necessitata a volerlo: ecco la necessità della natura sua. Resistere, per esempio, a uno stimolo dei sensi è male, perchè cagiona molestia, e però, se questo stimolo non venga in opposizione con qualche altro stimolo o motivo, la volontà è a seguirlo necessitata, perchè l'operare suo è un bene in quel caso. Il bambino trovasi spesso nella condizione d'aver presente un sol bene fisico, o soli beni fisici senza conoscere gli spirituali, sicchè, a volere quel bene ch' esercita un impulso efficace sull'animo di lui, è necessitato dalla propria natura. Niuno altresì può togliersi alla legge comune di amare un bene concepito come sommo, e però Dante (*Purg.* XVII):

> « Ciascun confusamente un bene apprende,
> Nel qual si queti l'anima, e desira:
> Perchè di giunger lui ciascun contende. »

Se il bene supremo, a cui paragone ogni altro bene perde suo pregio, fosse presente alla volontà, essa non potrebbe non volerlo. Talchè la volontà, mentre non può soffrire violenza, è necessitata; 1° nella tendenza al bene in generale, in cui confusamente ama il sommo bene; 2° e quindi nell'amore d'un bene unico presente. La volontà ch'è preceduta dal conoscimento, ne segue il successivo perfezionarsi, ed esercita l'attività sua in modo corrispondente al conoscimento, serbando tuttavia negli atti posteriori quella necessità di tendere al bene della quale non può spogliarsi, perchè è sua legge. Quel primo stato della volontà, e che potrem chiamare *amore indeliberato* di qualunque cosa conosciuta come bene, séguita la percezione intellettiva, quando il fanciullo non conosce che beni sensibili, od è ristretto a un solo di questi beni in atto, senza scelta. L'impulso che riceve la volontà è dall'appetito dei sensi, ai quali si piega, senza avere ancora distinto le idee astratte di mezzo e di fine, talchè l'atto della volontà può dirsi allora *volizione affettiva.*

§ 5. — Dispiegandosi, dunque, l'intelletto, anche nella volontà succedono stati nuovi. L'esperienza dimostra come nel bambino si perfezioni la potenza di volere. Egli da

principio non conosce che beni fisici, e dietro ad essi corre; allorchè poi ha esercitato l'astrazione e acquistato le idee chiare di mezzo e di fine, prende a usar delle cose come di strumenti a conseguirne altre; e fra più beni elegge quello che più gli talenta, mosso nella scelta da desiderj abituali o da opinioni sul valore diverso dei beni. Sempre più svolgendosi l'intelligenza, il fanciullo conosce allora ed estima beni soggettivi, più alti de' fisici, cioè i beni spirituali, stimolato non solamente dal senso animale, sì anche dal senso spirituale; per esempio, non più solamente ama i piaceri del gusto, ma il piacere d'un *bel vestito*, e la lode. Quando la volontà si trova fra più beni piacevoli, o tutti fisici, o tutti spirituali, o da un lato gli uni e da un lato gli altri, elegge qual più le piace. Vari essendo e diversi gl'impulsi che la inclinano ai beni, non è necessitata da essi, ed ella si determina secondo che stima maggiore o minore un bene. In questo stato la volontà, quantunque necessitata bensì a volere il bene o il bene stimato maggiore, non è necessitata però a preferire uno ad altro, perchè la stima dipende da lei. Tale secondo stato della volontà potrà chiamarsi *volontà d'elezione*, che definiremo: facoltà di determinarsi fra volizioni varie e diverse. Le volizioni di fatto, sono più, perchè più sono i beni fra' quali la volonta sceglie; son poi varie e diverse, perchè o i beni appartengono alla stessa specie, o a specie diverse. Tal facoltà elettiva, sebbene deliberata, non è anco *imputabile* o *morale*, cioè fonte di merito e di demerito, perchè allora l'uomo non elegge un bene come richiesto dall'ordine de' beni, o dal bene in sè stesso, ma elegge fra vari beni soggettivi rinunciando a un piacere per un altro piacere, giacchè non possa godere di tutti due ad un tempo. Così chi sceglie fra il piacere di stare in letto e il piacere di fare una passeggiata di buon mattino, non ha per motivo della sua scelta se non il proprio diletto.

§ 6. — A questo punto la volontà si è avvicinata molto al suo compimento, imperocchè spazia nei beni del senso e dello spirito e ha facoltà di scegliere fra più beni.

Nondimeno è ancor molto ristretta la facoltà di elezione perchè *in modo distinto* la volontà non istima e appetisce gli esseri fuorchè in relazione con sè medesima, nelle attinenze cioè del diletto e della soddisfazione del senso. Dissi tuttavia *in modo distinto*, giacchè il fanciullino, quantunque (per esempio) principalmente appetisca il latte o i vezzi materni, pure ha in sè la conoscenza implicita di quel materno amore, ond'il fanciullo lampeggia d'un riso ineffabile all'aspetto della madre. Perchè s'effettui l'ultimo stato della volontà, occorre che lo spirito abbia conosciuto distinti anche i beni oggettivi, considerato cioè le cose per sè stesse, nel pregio, nella dignità e perfezione loro. Il fanciullo giugne a ciò nell'età detta del *discernimento* fra bene e male. Questo terzo stato della volontà si chiama *libera volontà*, *libertà morale*, *libero arbitrio*, o semplicemente *libertà*. Vedasi come e perchè accada questo fatto. Talvolta il bene soggettivo cioè il piacevole, va d'accordo col bene oggettivo, nè la volizione di quello richiede l'esclusione di questo, come nei guadagni onesti; talora per contrario quei beni d'ordine diverso vengono in opposizione fra loro siffattamente, che non possiamo volere l'uno senza ricusar l'altro, come chi volesse godere degli agi che ci procurano le ricchezze, ma non potesse averle fuorchè togliendole agli altri. Allora si trova l'uomo fra due: da una parte ha gli appetiti animali e l'affetto eudemonologico che amano esser soddisfatti, dall'altra il bene obiettivo, il bene in sè stesso, cioè la dignità degli altri uomini, la inviolabilità de'lor beni, l'ordine della società umana, la dignità dell'esser proprio umano, e va discorrendo, che domanda venga preferito per l'eccellenza sua e perfezione ai beni soggettivi. La volontà posta in quel bivio, ond'è chiamata bilaterale, spiega nel modo più segnalato il suo *vigore pratico*, col quale fa prevalere il bene obiettivo al subbiettivo, o lascia che prevalga questo a quello. Può accadere non meno che la scelta sia fra beni oggettivi e beni oggettivi; ma che si preferiscano gli uni agli altri fuor dell'ordine loro; per esempio, un

padre che ama il benessere de' figliuoli, e lo vuol procacciare con illeciti guadagni, recando cioè ad altri un danno; e anche un padre che ama i figliuoli, e per tenerezza non li punisce quand' essi meritano: in tai casi, la scelta non corre propriamente fra il piacer proprio e il bene in sè, ma fra due oggetti che per sè son buoni; e il male sta in eleggere l' uno fuor dell' ordine con gli altri beni. Tuttavia, se consideriamo più profondamente, ci accorgiamo che all' elezione disordinata concorre la preferenza del sentimento proprio alla cognizione del bene in sè stesso; giacchè, nell' esempio predetto, e così può in ogni altro caso riscontrarsi, quel padre preferisce una propria inclinazione all' ordine delle cose, perchè a contradir quella sentesi addolorato. Diremo, adunque, che la volontà o libertà morale si è la scelta fra beni ordinati, e beni non ordinati. Tale atto elettivo della volontà chiamasi *giudizio pratico*, perch' è una specie di giudizio, col quale la volontà stima per quel che sono i beni o non fa giusta stima di essi.

Avvertasi che la volontà essendo appetito di ragione non può disformemente operare dalla sua natura, e la sua operazione sarebbe tale quando giudicasse praticamente più amabili del bene oggettivo i beni soggettivi, o quando alcun bene oggettivo prescegliesse contro un bene maggiore o in modo non conveniente, o, generalmente, quando elegga *fuor dell' ordine di ragione,* ordine cioè conosciuto degli enti. Ma non è dunque la volontà che preferisce un bene ad un altro? Sogliamo dire così, chiamando col nome di volontà ogni appetito ch'è soggetto alla volontà, e deve da questa esser governato, sicchè quand' opera è imputabile alla volontà che lo moveva o lasciava operare: si è la distinzione che nota san Giovanni chiamando l' appetito dei sensi *voluntas carnis,* e l' appetito di ragione *voluntas viri.* Or dunque la volontà determinasi al male, ma non già *positivamente* operando sì *negativamente,* rinunziando la signoria propria, e lasciando fare da sè agli appetiti particolari, o desiderj, poichè a governarli sente molestia; il che poi è debo-

lezza. Vera signoria di volontà è ordine d'atti a ordine di fini, o universalità di governo, com' universale si è l'ordine de' beni conosciuto dalla ragione; mentrechè gli appetiti particolari del senso e dell'animo van tutti a un qualche bene particolare, non considerato cioè nell'ordine de' beni. In tali casi la volontà opera solamente volgendo la riflessione sui mezzi al fine, la quale scelta, quantunque il fine sia malo, è per sè buona e razionale, com' *è* razionale la legittima illazione, benchè falsa, tratta da principio falso. Da ciò i detti popolari: *costui è servo dei piaceri*, è *debole di volontà.* La qual cosa è notata pure da Cicerone (*Paradoxon,* 5): « Omnes improbi servi. Nec hoc tam re est, quam dictum inopinatum ac mirabile. Non enim ita dicunt eos esse servos, ut mancipia, quæ sunt dominorum facta nexu, aut aliquo jure civili; sed, si servitus sit, sicut est, obedientia fracti animi et abiecti, et arbitrio carentis suo; quis neget, omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos esse servos? » Il bene ordinato che si preferisce a' beni soggettivi e, in genere, a' beni disordinati, chiamasi *bene morale;* il bene soggettivo, e in genere i beni fuor dell' ordine loro preferiti all' ordine del bene, dicesi *male morale*; e però intendiamo come la libertà possa produrre il bene e il male morale, ed esser cagione di merito e di demerito. Ella opera il bene e acquista merito quand' opera, cioè quando appetisce il bene in conformità dell' ordine di ragione, dominando gli appetiti e desiderj particolari che amerebbero i beni non conformemente all' ordine di ragione; opera il male ed è colpevole, quando liberamente preferisce abbandonarsi anzichè resistere, con fatica spiacevole, agli appetiti inferiori. Il mal morale è adunque un *difetto*, perch' è una debolezza della volontà. La libertà morale pertanto può definirsi: la facoltà che ha l' uomo di determinarsi fra possibili volizioni opposte; cioè fra volizioni positive e negative. *Opposte* son le volizioni, perchè opposti i beni che vengono in conflitto fra loro.

Segue da tutto ciò che gli atti volontari non sono tutti imputabili moralmente, perchè non tutti son liberi;

che la volontà non è sempre libera, ma diventa, e che buona o malvagia dicesi sempre l'azione rispetto all'ordine obbiettivo de' beni voluto liberamente o no.

§ 7. — Un atto moralmente buono o malvagio inchiude alcuni atti particolari, e però giova notare quale de' suoi atti particolari debba dirsi morale *per sè,* o quali altri sieno morali per *partecipazione.* Consideriamo a tal fine un atto esterno, ch'è più complesso degli altri. Avanti che l'uomo passi all'azioni esterne, il suo spirito esercita vari atti successivi. C'è 1° l'apprensione spontanea e naturale di qualche bene e gli affetti naturali che tendono ad esso; 2° la riflessione libera su quella cognizione semplice e naturale, riflessione retta o non retta secondo la bontà o malizia della volontà ordinata a governarla; 3° l'apprensione viva e intensa dell'oggetto su cui è caduta la riflessione; 4° la stima, o giudizio pratico, con cui la volontà si determina liberamente a dominare gli appetiti inferiori o s'abbandona per debolezza; 5° gli affetti animali e spirituali eccitati dal giudizio pratico, e che potrebbero chiamarsi ancor pratici; 6° l'atto esterno. Tutti questi atti si succedono rapidamente, sicchè l'atto esterno è un effetto di tutti gli altri che lo precedono. Ora chi ben consideri s'avvedrà che fra questi atti elementari l'atto che abbiam chiamato *giudizio pratico* è solo morale per sè, gli altri non sono morali che per partecipazione, giacchè sono condizioni o effetti del giudizio pratico. Si esclude infatti la cognizione semplice e naturale che di per sè stessa è vera, e moralmente non è nè buona nè malvagia, perchè non è libera. Lo stesso è da dire degli affetti naturali che non hanno in sè bontà o malizia. In secondo luogo si esclude l'atto esterno, che, considerato da sè, non ha valor morale. Si esclude in terzo luogo l'amor pratico, ossia gli affetti tanto animali quanto spirituali che derivano da determinazione della volontà, perchè tal'è la determinazione, tali gli affetti. Si esclude in quarto luogo la riflessione libera, che buona è o cattiva, secondo la bontà o malizia della volontà, e quindi non è la cagione in quella del bene o del male

morale; e nemmeno si trova nell' apprensione viva dell' oggetto, la quale riesce vera o falsa secondo la qualità della libera riflessione. Resta il giudizio pratico che contiene la qualità essenzialmente morale, perch' è veramente l' atto della volontà che si rende imputabile di merito e demerito.

§ 8. — Affinchè l' atto umano possa dirsi moralmente buono, occorre abbia bontà per tre rispetti, che si chiamano *fonti* dell' atto morale; giacchè in un atto libero può distinguersi: 1° l' oggetto dell' atto, ossia l' azione per sè stessa; 2° il fine per cui si compie quell' azione, cioè l' intenzione dell' operante; 3° le circostanze dell' azione, vale a dire il tempo, il luogo, le persone, le cose tutte che servono in qualche modo ad effettuare l' atto. Ora un' azione, per essere buona moralmente, dee aver tale bontà per tutti tre questi rispetti; e indi il detto, *bonum ex integra causa.* Se per uno di questi rispetti l' azione non fosse buona, mala diverrebbe tutta l' azione; e indi l' altro detto, *malum ex quocumque defectu.* Infatti non è buona la preghiera? Ma chi pregasse per generare di sè buona opinione negli altri, a fine di poterli ingannare, opererebbe male. Parimente coloro, avverte Cicerone, *qui aliis nocent, ut in alios liberales sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem alienam convertant.* (De Off.) A tali fatti si riferisce il noto dettato: « il fine non giustifica i mezzi. » Finalmente non tutte le azioni per sè buone e fatte con buon fine si possono commettere in ogni circostanza, chè il luogo, il tempo, le persone le rendono spesso *imprudenti* o *inopportune*, o *sconvenienti.*

CAPITOLO TRENTESIMOPRIMO.

DELLA LEGGE MORALE E DELLA LIBERTÀ.

SOMMARIO. — § 1. V' è una regola o misura degli atti liberi, chiamata legge morale. — Tutti l' ammettono, anche i malvagi. — § 2. Il bene, in quanto è ordine degli enti conosciuti, è legge morale che impone il pratico riconoscimento di quest' ordine. — Ragione morale. —

§ 3. Imperativo supremo morale e suoi attributi. — § 4. Ogni mal morale inchiude un errore pratico, lasciato colpevolmente prodursi dalla libertà. — § 5. La ragione morale è regola prossima della libertà. — Proprietà della legge morale. — La legge del bene, palesandosi superiore ad ogni volontà, e assoluta, si palesa pure qual relazione tra la volontà e un Ente assoluto. — Legge eterna, naturale e positiva. — § 6. Coscienza morale. — § 7. Prove della libertà d'arbitrio. — § 8. Obiezioni contro l'esistenza della libertà e risposte.

§ 1. — Osservando lo svolgimento della umana volontà, ci venne chiarito come l'uomo produca il bene o il male, cioè il bene onesto e il suo contrario. Ora è forse indifferente che l'umana volontà si determini al bene anzichè al male, o al male anzichè al bene? La coscienza naturale dice ad ogni uomo, la libera volontà essere vincolata da molte regole che internamente comandano di fare alcune azioni, altre ne proibiscono, altre solamente permettono. Devo io mantenere la mia promessa, pure con mio danno, o violarla per cavarne profitto? Ecco due beni contrari; la libertà può scegliere, ma la coscienza ci testimonia che ella è stretta da questo comando: mantieni la data fede, anche con tuo danno. Devo io dire la verità, che mi partorisce odio, o mentire, che mi procaccia ricchezza e potenza? Una voce interiore comanda: di' sempre la verità. Devo io restituire del danaro, smarrito da altri, o tenerlo per me, e servirmene pe' miei bisogni? Un' altra voce interna ripete solennemente: restituisci la roba degli altri. Che mai è questa regola interna d'ogni azione libera dell' uomo? Questa è regola di onestà e di giustizia; è la legge che all' umana libertà posta fra beni contrari, fra un bene che piace, ma non secondo l' ordine de' beni o la verità, e un bene ch' è secondo l' ordine de' beni, comanda sia preferito a ciò che talenta ciò ch' è bene in sè stesso. Si chiama *legge*, perchè le azioni diconsi buone se sono ad essa conformi, male se da essa disformi; e quindi produce una similitudine in tutti gli atti buoni della volontà. Essa poi dicesi *morale*, o legge del bene, per distinguerla dalla legge del vero e dalla legge del bello: queste governano gli atti umani rispetto alla verità o alla bellezza; quella poi governa

l'umana volontà che tende al bene, e quindi regge i pensieri e le azioni che dipendono dalla volontà libera e che costituiscono il *costume* umano. Però la legge morale si potrà definire: una certa regola o misura de' liberi atti, secondo la quale siamo indotti ad operare conformemente all'ordine del bene. Che questa legge vi sia, lo testimonia la coscienza che sa per appunto e di certa notizia trovarsi entro noi queste regole degli atti umani. Alla coscienza individuale poi fa riscontro la coscienza del genere umano; imperocchè una regola delle azioni e per la quale le azioni chiamansi buone, tutt'i popoli di ogni tempo l'hanno ammessa. E in vero se fu fatto sempre distinzione fra bene e male, fra giusto e ingiusto, fra onesto e disonesto, vuol dire che sempre si reputò esservi una legge, a rispetto della quale alcune azioni son buone, altre male, alcune commendevoli, altre biasimevoli. Gli stessi malvagi la riconoscono, mentre la violano; poichè non evvi alcuno che ami di esser creduto scellerato, e però non procacci di negare, nascondere o scusare le proprie azioni ree. Diceva bene il Larauchefoucaud: la ipocrisia è il più bell'omaggio reso dal vizio alla virtù. Se alcuno fa il male, non egli reputa buona l'azione sua dacchè in altri la condannerà; e mentre reca ingiurie agli altri, si duole poi delle ingiurie a lui fatte, come di cosa disonesta e vituperevole. E chi non sa che i più ribaldi ancora se potesser ottenere senza delitto ciò che bramano, volentieri s'asterrebbero dal delitto? « Quis est enim (dice Cicerone nel *De fin.*) aut qui unquam fuit aut avaritia tam ardenti, aut tam effrænatis cupiditatibus, ut eandem illam rem, quam adipisci scelere quovis velit, non multis partibus malit ad sese, etiam omni impunitate proposita, sine facinore quam illo modo pervenire? » Ad una legge che comanda di amare il vero bene o bene morale, e di fuggire il falso bene che è il male morale, rende dunque ossequio lo stesso malvagio. Fra popoli, singolarmente non cristiani, e più tra barbari e selvaggi, si dànno molte opinioni morali erronee; ma un bene o un male l'ammettono anch'essi, e l'errore sta

nelle applicazioni particolari di quella idea e de' morali assiomi.

§ 2. — In che consiste pertanto la detta legge? Ogni cosa tende naturalmente al bene, perchè ogni cosa tende a un fine, la qual tendenza è legge di ciascun ente; se non che, a quel modo che le cose irrazionali (come già vedemmo) non hanno in sè ragione o conoscimento di fine, ma essa ragione si è Dio, così non hanno in sè conoscimento e ragione di bene, al quale son tratte ciecamente dalla natura loro; la creatura razionale per contrario tende al fine suo consapevolmente e liberamente. Come sopra ogni verità sta una suprema verità, sopra ogni bellezza una suprema bellezza, così sopra ogni bene speciale sta il bene sommo, ch' è il perfetto dei beni desiderabili, e quindi è fine ultimo dell' uomo e d' ogni cosa. Il bene sommo, perchè pienezza di perfezione, si è pienezza di felicità; e quindi è voluto dall' uomo come bene in sè e come sua beatitudine. In quel supremo bene cessa, pertanto, la opposizione che trovasi spesso fra il piacevole e l' onesto, ed è soddisfatta intieramente l' inclinazione dello spirito alla felicità, che nei beni relativi non può trovarsi perfetta. Adunque, come il conoscimento vero è conforme all' ordine degli enti, riferendosi sempre o implicitamente o esplicitamente all' Infinito, e i finiti poi apprendendo nella lor varia natura e nell' ordine universale, così la moralità dee riferirsi sempre al Bene supremo e gli altri beni amare nell' ordine loro, e nell' attinenza con l' assoluto. Mantenendo quest' ordine, l' uomo è nell' ordine, però avvicinasi al suo fine; turbando con la volontà sua tal ordine, l' uomo è nel disordine, però allontanasi dal fine suo. Sicchè, rispettando i fini d' ogni cosa, ciascuna cosa per sè stessa, ed entro noi e fuora di noi, questo è ordin morale; disordine morale l' opposto; questo è contro la Legge, quello è conforme ad essa.

Ora, come l' uomo conosce quest' ordinamento di cose o come può volerlo? Gli esseri tutti, quando son conosciuti, si manifestano all' intelligenza come veri, e manifestando

con verità la natura loro alla mente umana, palesano altresì le diverse loro perfezioni e i diversi fini loro, giacchè il pregio e il fine delle cose derivino manifestamente dalla lor natura. Avendo tutte le cose pregio e fine diverso, e quindi, come dice Dante, essendo

« Più al principio loro e men vicine, »

segue che nella moltitudine degli enti si stabilisca un *ordine* di enti, che è ordinamento di beni o di fini, a capo del quale sta l' Ente assoluto, e poi le intelligenze e via via gli altri enti. Chi non sa qual sia nell' uomo l' ordine delle facoltà? O chi non sa che il corpo è strumento dell' anima, e il corpo e il senso naturalmente son ordinati a stare in soggezione dell' intelligenza? Chi amasse più il senso dello spirito, amerebbe un bene minore a preferenza d' un bene maggiore, un bene ch' è mezzo ad altro fine più del fine medesimo, e turberebbe l' ordine dei fini. L' amare il bene soggettivo a preferenza del bene oggettivo, col qual' esso venga in opposizione, si è appunto turbare l' ordinamento delle cose; imperocchè gli appetiti de' sensi che amano il bene soggettivo, torcono dal fine loro le cose, non le amano in sè stesse, sì pel diletto e la soddisfazione che danno al sentimento. Gli stessi affetti del vero, del bello, del bene in sè, sappiamo (Cap. 13, § 2) che possono diventare passioni, quando escono fuori dell' ordin loro; e chi li torce da' lor fini è l' amore di noi stessi, buono in sè, ma diventa in sè disordinato, e cagiona disordine negli altri affetti, allorchè traligna in amor proprio. Quante volte non sembra che bella e buona sia un' azione, perchè disinteressata, ma tal non è? Par azione virtuosa quando ha per oggetto un bene in sè, ad esempio il bene d' un amico, in amare il quale non sappiamo scorgere interesse o diletto; ma tuttavia quell' azione stessa può diventare non buona se contro all' ordine dei fini, cioè quando un amico si ami oltre il debito, amandolo a preferenza della giustizia. Si può amare i figli, per loro, non per noi, ma fuori dell' ordine, amandoli verbigrazia più della patria; si può amar la patria, ch' è bene ogget-

tivo, sì amarla fuori dell'ordine, per esempio a preferenza del diritto d'altri popoli, come allargandone ingiustamente la potenza per conquiste. E tutto ciò perchè? Perchè si mescola in tali affetti l'amor proprio, la soddisfazione d'un giudizio proprio e d'un affetto proprio, anzichè l'amore di que' beni tutti nell'ordine de' fini; sempre un che soggettivo, il quale rende disordinato ciò che per sè sarebbe ordinato. Quind'il bene morale può chiamarsi anche il bene voluto in conformità dell'ordine, e il male morale l'appetito del bene disformato dall'ordine.

La ragione umana è la potenza che conosce tale ordinamento di cose, perchè conosce il fine dell'uomo e degli altri enti; e quindi ella sapendo l'ordine dei beni *promulga* la legge alla volontà. Si sa che ogni legge umana dev'essere promulgata con atto esterno affinchè tutti possan conoscerla e osservarla. Ora la legge morale non è scritta, nè si promulga con atti positivi, ma bensì per interni atti della ragione. La ragione che conosce la legge e la promulga si chiama *ragione morale*, distinta così dalla *ragione pratica* o volontà; ma non distinguesi dalla ragione *speculativa*, o ragione che apprende il vero, se non accidentalmente, giacchè nell'uno e nell'altro rispetto è facoltà conoscitiva, con tal divario, che la speculativa conosce le cose senza ordinarle ad un che pratico, la ragione morale ordina invece le verità conosciute alla ragion pratica. La ragione morale poi chiamasi *retta ragione*, perchè mostra i principj morali a rispetto dei quali le azioni umane diconsi buone o *rette*, e male o *non rette*. Infatti la legge morale, giusta la nostra definizione è: 1° una nozione della mente che serve di regola delle azioni; 2° un consiglio e comando alla volontà. Ora prima di comandare dev'essere appresa dalla ragione che la mostri alla volontà.

§ 3. — Esaminando con quale atto l'uomo produca il bene morale, vedemmo che egli lo compie con un atto della volontà, chiamato giudizio pratico, col quale, reggendo gli appetiti e desiderj particolari, ella si determina per l'ordine de' beni. Poichè la condizione dell'atto libero

è il conoscimento, al qual conoscimento è deputata la ragione morale, e siccome la volontà è attività di ragione, o ragion pratica, può tale atto libero chiamarsi *riconoscimento pratico* di ciò che si è conosciuto come bene. Consistendo pertanto la moralità in tale riconoscimento, la legge che s' impone alla volontà dobbiamo esprimerla così: *riconosci praticamente il bene conosciuto intellettivamente.* Questa regola è astrattissima, perchè racchiude ciò ch'è comune ad ogni regola speciale delle azioni, e si chiama *supremo imperativo morale,* perchè si suol porre in forma di comando; e dicesi anche supremo *principio* morale, perchè da essa si traggono tutte le norme particolari delle azioni. Che l' imperativo, in cui si esprime la legge del bene sia supremo, si rileva dai seguenti costitutivi, *semplicità, evidenza* e *universalità.* È semplice, perchè dice solamente in che giace la moralità, cioè nella pratica libera conforme all' ordine dei beni conosciuti. È evidente, perchè fondato sulla evidenza del principio di contraddizione, che cioè non può essere una cosa e non essere a un tempo, e quindi una cosa va voluta qual' è conosciuta. È universale, perchè applicabile a qualunque azione sì positiva sì proibita, e quindi germinano da esso tutte le regole morali.

Si ricava da tutto ciò che, quantunque la formula enunciata sia la più esplicita e chiara, tuttavia molti altri modi si potrebbero avere d'enunciazione, sostanzialmente identiche a quella. Dicendo, *segui la verità,* o *segui la ragione,* si riesce allo stesso, perchè in ogni azione buona la libertà conguagliasi alla verità conosciuta dalla ragione; o dicendo, *rispetta l' ordine,* si ha il medesimo significato, perchè la verità, in quanto è mostrata dalla ragione morale, si è ordine di beni, e il riconoscimento pratico è un *rispetto* volontario; quest' altro finalmente, *procaccia di conseguire il fine della natura umana, e cerca la perfezione propria,* equivalgono parimenti alle altre, perchè il rispetto dell' ordine e il riconoscimento della verità menano l' uomo al suo fine, ch' è la perfezione propria e la felicità nell' ordine interno e nell' elevamento al Bene sommo.

§ 4. — Se la verità nell'ordine delle cognizioni consiste in un' equazione fra l' intelletto e la cosa intesa, la bontà morale consiste, pertanto, in una *equazione* fra *la volontà* e la *ragione:* cioè, la cosa è regola o misura della ragione, la ragione poi è misura e norma del libero arbitrio. La virtù morale perciò sta nell' armonia interiore o dello spirito che osserva praticamente l' ordine universale, il vizio sta invece nel disordine interno, nel disguaglio cioè fra la volontà e la ragione. Tal disordine interno è possibile appunto perchè la libertà sorge da intelletto finito, ed è naturalmente capace di difetto, difetto che però non s'effettua senza colpa. Il disguaglio fra la libertà e la ragione, cagionando il male morale, contraddice alla verità o all' ordine delle cose, onde ogni mal morale inchiude un errore che si chiama *pratico*, perch' effetto di pratica viziosa. Ecco l' origine degli errori imputabili a male, di che parlammo nel Capitolo 24. L' errore pratico si produce in due maniere. Talora gli appetiti particolari operano efficacemente e la libertà non ama di resistere a loro, sicchè s' opera male contro il vero evidente; allora è il caso del noto *video meliora proboque, deteriora sequor*. Tal debolezza della volontà si scuopre anche quando ella è propensa bensì a vincere le difficoltà dei sensi, pur ama farlo senza uno sforzo, di che sarebbe capace, ma che le si rende molesto. Pregava sant' Agostino: convertimi, o Dio, ma non subito; perchè gli dispiaceva lasciar l' uomo vecchio. Altre volte, sorgendo appetiti e desiderj particolari, e perdurando entro di noi, l' animo, vago di ciò che lo diletta, muove la riflessione a seconda degli appetiti disordinati, e cerca di persuadersi un errore. Non è egli vero che quando la volontà non è buona, noi ci sforziamo di persuadere noi stessi che un' azione data non è poi malvagia quanto si crede? o che cerchiamo di torcere il pensiero dalla verità che in contrario ci parla? o che cerchiamo di far velo alla ragione con imagini eccitate dall' affetto? e finalmente che il nostro intelletto rimane offuscato e la libertà si rende mancipio della passione? Sapientemente scrive il Pellico nelle sue *Prigioni:* « La mente

vede un istante il vero; ma siccome questo non le piace, lo discrede l'istante appresso, sforzandosi di guardare altrove. » Quando così la riflessione viene sviata dalla verità, affinchè la pratica del male resti più facile, non è la volontà qual forza razionale che opera, ma son gli appetiti de' sensi o i desiderj particolari di fama e di dominazione, o anche affetti socievoli ma non ordinati; e la volontà *consente* colpevolmente che essi la sviino, e producano l'errore. Sì profondo è il bisogno di operare con ragione, che sentiamo necessità di operare con ragioni apparenti!

§ 5. — La legge morale alla libertà è promulgata dalla ragion morale, perchè questa l'ha in sè medesima. Questa poi è aiutata nel mostrare il bene e la legge da quei medesimi criteri secondari, cioè buoni affetti naturali, senso comune, tradizione scientifica (se trattisi di non chiare deliberazioni) e tradizioni sacre universali, che aiutano la ragione nel conoscimento del vero. La ragione morale perciò è regola *prossima* della volontà, e non regola *ultima* e assoluta; essa è la legge, non come un che assoluto e divino, ma come partecipe della verità. Qui pure vuolsi distinguere la norma nota in sè e rispetto a noi, dalla norma nota in sè, ma non rispetto a noi. Quella è la ragione umana che ha i principj morali, primamente noti a noi; questa non è la ragione umana, ma si fa conoscere all'uomo illuminando la ragione. Osserviamo infatti le proprietà della legge morale. Essa è: 1° *una e identica* in tutti gli uomini, perchè uno e identico è il vero che risplende alla mente di tutti. 2° È *universale* quanto agl'individui umani, ai luoghi, ai tempi, obbliga cioè sovrani e sudditi, ricchi e poveri, padroni e servi, popoli d'ogni tempo e d'ogni luogo, senza condizione, senza eccezione di sorta. 3° *Oggettiva*. La ragione umana partecipa della legge, come partecipa del vero, ma la legge, come il vero, in sè sono oggettivi, o indipendenti dalla ragione umana, e s'impongono a lei, non essa li crea. È sapiente il detto dei giureconsulti romani, *neque imperare sibi, neque se prohibere quisquam potest;* e chi

facesse la legge soggettiva, la renderebbe mutabile come i tempi, i luoghi e le persone. 4° *Assoluta, immutabile, necessaria, eterna;* perchè si fonda sulla natura stessa delle cose, e non può non essere. Nemmeno Dio può volere il contrario, perchè Dio non vuole il male.

Se la legge del bene si è oggettiva, assoluta, necessaria, superiore ad ogni mente umana, ci manifesta dunque gli attributi di Dio, come termine imperativo della volontà. Però, quantunque la legge consista in una relazione fra la volontà e la ragione umana che mostra il vero, per le proprietà poi che manifestano l' origine divina, si dimostra da ultimo una relazione fra l' umana volontà e l' Ente assoluto. Dio infatti governa tutti gli esseri con leggi da lui stabilite, e quantunque Dio non si conosca in sè stesso, nondimeno si fa conoscere all' intelletto umano come autore d'ogni cosa e delle leggi loro. Tutti gli enti hanno verità, bellezza e bontà, e quando sieno posti in attinenza coll' intendimento che li conosca e gli ammiri, e con la volontà che gli ami, diventano allo spirito umano leggi di verità di bellezza e di bene. Per fermo, niuno è che pensando alla natura d' un' obbligazione morale, o avvisandola immutabile, assoluta, e superiore ad ogni arbitrio, non sia menato con la mente a Dio, e non sperimenti nell' anima l' efficacia d' un comando divino. Cicerone che stupendamente parla della legge nel Proemio al libro *De legibus,* nota nella *Repubblica* (III, 17) più brevemente le proprietà divine della legge morale: « Est quidem vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat; quæ tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quærendus explanator, aut interpres ejus alius; nec erit alia lex Romæ, alia Athenis; alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque

erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas pœnas, etiam si cetera supplicia quæ putantur effugerit. » Possiamo distinguere la legge morale in legge *eterna, naturale* e *positiva.* La legge eterna vien divinamente definita da sant' Agostino: la ragione o volontà divina, la quale comanda la conservazione o proibisce la perturbazione dell' ordine. La legge naturale poi coll' Aquinate chiameremo: una partecipazione della legge eterna fatta alla creatura razionale. Ora la legge naturale partecipa la legge eterna in quanto si manifesta nell' ordine di natura. La legge positiva finalmente consiste nella libera volontà di qualche legislatore espressa e imposta ai soggetti per mezzo di segni adeguati, e si distingue in *umana* e *divina* o *rivelata,* secondo che è dagli uomini o da Dio.

§ 6. — L' uomo giudica ogni sua azione libera buona o cattiva confrontandola colla legge morale, e diviene per tal modo *consapevole* della moralità del proprio operare. Tal consapevolezza, che risguarda in modo determinato l' operare morale, dicesi *morale coscienza,* che può definirsi: un giudizio speculativo sulla moralità del nostro giudizio pratico. Deesi distinguere la coscienza dell' atto buono o malvagio, dal *sentimento* che succede a tal coscienza; il qual è piacevole, se buona è l' azione conosciuta; doloroso, se l' azione è mala, e allora diciamo che la coscienza *rimorde.* La coscienza morale suppone una operazione nostra, o nell' atto che si fa, o già compita, e nel primo caso dicesi coscienza *concomitante,* nel secondo caso *susseguente;* ma può essere anche *antecedente,* se riguarda l' azione possibile quasi già l' avessimo commessa. La coscienza è *vera* se il giudizio intorno alla moralità delle nostre azioni è conforme all' attinenza dell' azioni con la legge, ma *erronea* è se falso è il giudizio. La coscienza erronea è poi *vincibile* se l' errore dipende dalla volontà, *invincibile* se indipendente dalla volontà. (Cap. 24, § 4.) È chiaro pertanto che operare non si può contro la coscienza vera, e nemmeno contro la coscienza invincibil-

mente erronea; chi ha poi la coscienza erronea vincibilmente è tenuto a fare ogni sforzo per deporla e ritornare nel vero.

§ 7. — Osservando i diversi stati della volontà, testimoniati dalla coscienza, abbiam veduto che l'ultimo stato di essa è la libertà da necessità naturale, libertà morale, libera elezione fra bene e male, fonte di merito e di demerito. Che l'uomo abbia tal natura di libertà è verità preziosissima e rilevantissima, perchè vi si fonda l'ordin morale, quindi altresì ogni legge e ogni regola di viver civile; ond'è utile ritornarvi sopra per difendere questo vero dalle obiezioni de' Fatalisti. Dapprima, che l'uomo sia libero è un fatto testimoniato evidentemente dalla coscienza. Fra opposti beni, fra il bene e il male, fra il dovere e la passione in conflitto fra loro, chi è mai che faccia prevalere il dovere alla passione, e lasci che la passione prevalga sul dovere? Ognuno lo sa; siam noi, proprio noi, niun altro che noi. Alla coscienza poi s'accompagna il senso intimo, del quale scriveva Cicerone: *Sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri.* (Quæst. Tusc., I, 23.) In secondo luogo la legge morale si è prova certa che l'uomo è libero; dacchè la legge morale sia, come scrive Cicerone nel De legibus, *ratio summa, insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria;* ella dunque s'impone a chi può violare le sue prescrizioni, non facendo le azioni comandate e commettendo le vietate. Se non ci fosse codesta libertà, qual valore mai avrebbe la legge? Infatti, ella è regola, che obbliga e non costringe, che lascia liberi e vincola, e però è detta *morale*; ma se il soggetto umano non è libero, ella non ha più forza d'obbligare e la sua natura è distrutta. In terzo luogo, il senso morale col dolore e col piacere ond'accompagna gli atti buoni e i malvagi, dà indizio certo che l'uomo sia libero; imperocchè non potrebbe l'animo provare que' due opposti sentimenti, se veramente non dipendesse da noi l'operare in un modo anzichè in un altro. Tutt' i popoli, inoltre, ammettono che l'uomo

sia imputabile degli atti suoi, del bene o del male ch'esso commette, e capace però di merito e demerito. Che valore avrebbero le lodi ai virtuosi o i biasimi ai viziosi, se necessitato fosse l'uomo; e che giustizia sarebbe mai nelle leggi umane che puniscono chi le trasgredisce? Senza libertà mancherebbero diritti e doveri, promesse e determinazioni, giustizia ed obbligazioni, virtù e vizi, delitti e pene, o ricompense, e perdono; una moltitudine di parole, insomma, restando prive di significato, bisognerebbe cancellarle dagl'idiomi d'ogni popolo. In quinto luogo, la tradizione dei migliori filosofi conferma tal verità. Da ultimo, le tradizioni universali ne danno riprova certa, dacchè ci rappresentino l'uomo creato da Dio *conoscente il bene e il male.*

§ 8. — Contro tali prove si spunta ogn'arme de' contradittori. Gioverà tuttavia risolvere quattro principali obiezioni, mosse dai Fatalisti contro il libero arbitrio.

1° Le passioni, o le inclinazioni e predisposizioni naturali hanno tal potere sopra di noi, che non ci lascian libera la volontà. — Rispondiamo che trattandosi di un fatto bisogna tenersi sempre all'osservazione interiore. Ora il fatto, qual è palesato dalla coscienza, ci dimostra che le inclinazioni e passioni sono impulso alla volontà, o cause occasionali, che non inceppano la volontà, la quale può vincerle o cedere ad esse; anzi la volontà reca in atto il suo vigore solamente quando soggetta le passioni, e frena le inclinazioni che allontanerebbero noi dal bene. Talora ci ha movimenti d'appetito sì rapidi e sì vivi, che la volontà non ha tempo o modo di frenarli; ma ciò dimostra che in altri casi la volontà li può frenare, appunto perchè sappiamo distinguere que' differenti stati fra loro. Spesso ancora siamo trascinati da propensioni e abitudini prave, le quali non ci consentono padronanza di atti; ma ne siamo imputabili ugualmente, perchè lasciammo nascere e invigorirsi quelle dentro di noi.

2° La volontà si determina sempre per alcun motivo; quindi fra più motivi dovrà necessariamente appi-

gliarsi a quello ch' eserciti maggior efficacia. Ell' è una bilancia, che piega dalla parte ove il peso è maggiore; e indi le frasi *ponderare i motivi, deliberare fra le azioni.* — Tale istanza suppone che fra i beni oggettivi e i beni soggettivi o tra gli ordinati e i non ordinati ci sia ragguaglio possibile; la qual cosa non è, perchè il solo bene ordinato è quello che ha la natura di ragione rispetto alla volontà. Se fosse vero che i motivi determinassero la volontà, vorrebbe dire che tutti gli uomini opererebbero ugualmente, o almeno ciascun uomo opererebbe ugualmente nei medesimi casi; e se ci fosse ragguaglio possibile fra' beni opposti, poichè il bene oggettivo per sua natura è preferibile al soggettivo, gli uomini opererebbero tutti bene. Ma il fatto è che le ragioni del bene hanno l'ufficio di consiglio e di comando, e non di cagione determinante; gli appetiti particolari sono impulsi e cause occasionali, non ragioni; e quando si opera male, la libertà non opera, sì lascia operare gli appetiti senza ragione.

3° Tutto ciò che Dio prevede, necessariamente accade; ma Dio prevede tutti gli atti umani: dunque essi non sono liberi. — Rispondiamo innanzi tutto che, se fra due verità certe, quali sono la previdenza divina e la libertà umana, non riuscissimo a trovare armonia, il naturale buon senso suggerirebbe di riconoscer la propria ignoranza, piuttostochè negare o l' una o l' altra verità, come accadde a Cicerone, il quale, second' osserva sant' Agostino, *ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos,* negando la previdenza divina. Ma felicemente non abbiamo qui neppure la necessità di confessare un' *assoluta* ignoranza, giacchè la mente accorgasi chiaro la libertà umana e la prescienza divina conciliarsi o non contraddirsi. Le conciliamo perchè l'onniscienza divina conferisce alle azioni umane una qualità estrinseca soltanto, senza diminuirne la libertà; vale a dire, elle sono e rimangon libere, ma sono, inoltre, prevedute. In altri termini, Dio prevede senza fallo che noi opereremo liberamente in un modo anzichè in un altro; onde le azioni dell' uomo non avven-

gono perchè Dio le prevede, ma Dio le prevede perchè avvengono. Non prevediamo spesso anche noi con certezza morale ciò che altri farà liberamente? o tale scienza nostra necessita forse quell' azione? Colla memoria consideriamo i fatti passati, che non possono più non esser passati; ma col vederli a tal modo togliamo forse la contingenza loro? Bellissima è l' immagine di Dante quanto alla prescienza dei fatti liberi:

« La contingenza, che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende,
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quindi non prende
Se non come dal viso in che si specchia
Nave che per corrente giù discende. »
(*Par.* XVII.)

Il prevedere di Dio, poi, è *vedere,* perchè tutti i temp. sono a lui presenti.

4° Dio non può volere il male, nè la causa del male; la libertà è causa del male, nè può esser da Dio voluta. — Rispondiamo che Dio, Bene per essenza, non vuole nè il male, nè la causa del male; ma Dio vuole la libertà, che per sè stessa è causa di bene, non l' abuso di essa, ch' è opera dell' uomo e causa di male. Perchè infatti opera non bene l' uomo? Perchè *non fa uso positivo* della libertà ch'è facoltà del bene. Non si poteva dare la libertà del bene senza la possibilità del male; se no, la pratica del bene sarebbe nella natura umana senza merito. La libertà del bene si è perciò il dono più prezioso che da Dio si largisse all' uomo, talchè perdere la libertà val perdere la dignità umana o il dominio di sè stessi. Però l' Alighieri (*Par.* V):

« Lo maggior don che Dio per sua larghezza
Fêsse creando, ed alla sua bontate
Più conformato, e quel che Ei più apprezza;
Fu della volontà la libertate,
Di che le creature intelligenti
E tutte e sole furo e son dotate. »

Capitolo Trentesimosecondo.

PERSONALITÀ UMANA. VIRTÙ E VIZIO. SANZIONE MORALE. CONSENSO UNIVERSALE SULL'IMMORTALITÀ.

Sommario. — § 1. Dominio della volontà sull'uomo interiore ed esteriore, e confini di tal dominio, specialmente rispetto alla conoscenza. — Personalità umana. — § 2. Imputazione morale; atti imputabili e non imputabili o solo in parte imputabili. — § 3. Abiti morali. — Virtù e vizio. — Virtù cardinali. — § 4. Sanzione della legge morale. — Le sanzioni mondane son tutte imperfette; è necessaria una sanzione oltremondana e perfetta. — § 5. Dalla coscienza dell'unità personale e dalla certezza d'una sanzione morale, nasce l'universale consenso sull'immortalità dello spirito umano. — Natura di tale immortalità.

§ 1. — L'umana volontà sappiamo per interna esperienza ricevere impulsi continui dal senso animale e spirituale, ed essere illuminata dall'intelletto che le fa conoscere il suo fine e i mezzi per conseguirlo. La stessa interna osservazione scuopre però che la volontà dal canto suo esercita grandissima efficacia sul corpo animale, sul senso e sull'intelletto. È manifesto aver efficacia sul corpo la volontà, perchè se io voglio chiudere gli occhi, li chiudo; se voglio mover le gambe o le braccia o gli organi vocali, queste membra obbediscono ai decreti della volontà mia. Il potere che ha la volontà sulle membra del corpo umano è un fatto innegabile, che bisogna riconoscere, ma invano tenteremmo spiegare, se non genericamente per l'attinenza d'una forza superiore con forze inferiori, e la conformità ricevuta in queste da quella di operare sopr'essa. Tal potere trova confini nella imperfezione degli organi, nella stanchezza prodotta dall'operare, o nella difficoltà che inchiude lo sforzo. La volontà, inoltre, non esercita la sua potenza sopra ogni parte del corpo, imperocchè nel corpo avvengono molte operazioni appartenenti alla vita organica, come la circolazione del sangue, la respirazione, i moti della digestione, dell'assorbimento e simili, le quali in tutto o in parte rimangono indipendenti dalla volontà.

Sembrerebbe che la volontà non potesse sul senso, poichè l'anima nel sentire sia passiva. Infatti le sensazioni

nascono in noi per l'atto degli oggetti sensibili e, posto quell'atto, non dipende dalla volontà che provi o non provi certi sentimenti l'anima, o che provi un sentimento anzichè altro. Nondimeno la volontà esercita un certo impero sulle facoltà sensitive, per mezzo dell'impero che ha sul corpo animale; perocchè può esporre o sottrarre i propri organi all'efficacia dei corpi esterni, e quindi provare alcune sensazioni o evitarle. Così, se io voglio udire alcune arie musicali, vado al teatro; se voglio vedere il cielo stellato, mi reco all'aria aperta in una notte serena e volgo gli occhi al cielo. Le sensazioni provate in tali casi si possono chiamare *volontarie*, perchè la volontà è stata cagione remota di esse, preparando le condizioni opportune a riceverle; ma per contrario essa non ha parte alcuna in altre sensazioni, chiamate *involontarie*, come se, passeggiando per una strada, mi s'offrisse la vista di due persone che vengono alle mani fra loro. Sarebbe anco volontaria una sensazione, che nascesse da una data posizione del mio corpo e da un qualche stato degli organi, da potersi mutare a mio piacimento, e che non muto. Perciò dalle azioni esterne positive dobbiam distinguere le *omissioni;* quelle generano sensazioni volontarie, alle quali abbiamo dato causa, queste producono sensazioni volontarie, alle quali non abbiamo posto quell'impedimento che era in poter nostro. Per questa via parimente la volontà rende a sè dipendenti gli appetiti di desiderio e d'avversione. Infatti, se dopo alcune azioni volontarie, com'il bere, il mangiare, il camminare, o dopo alcune omissioni volontarie, nascono sensazioni piacevoli o moleste, e indi tendenze determinate o avversioni, questi moti attivi del senso appariscono volontari in causa, come le sensazioni, dalle quali prendono nascimento. Quindi son da distinguere gli *appetiti volontari* dagl'*involontari*. Anche il rinnovamento delle imagini è spesso volontario in causa; per esempio, se voglio riprodurre vivamente dentro di me l'imagine d'una persona diletta, volgo l'attenzione mia sopr'alcuni oggetti che possono risvegliarmela vivamente.

Quanto all' intendimento, la volontà non è causa diretta delle percezioni nè de' modi ond' esse si producono, ma può disporre le condizioni, le circostanze o le occasioni che ad esse dan luogo. Segnatamente ha efficacia la volontà sull' osservazione interna ed esterna, perchè questa vien costituita da percezioni continuate con molta attenzione. La volontà poi dirige a suo talento l' attenzione sopra un oggetto o sopra una parte d' un oggetto, e così procacciasi anche o piaceri o dolori fittizi. Per esempio, il piacere sentito è sempre minore del piacere sperato; e perchè? Perchè la volontà rimove il pensiero dai difetti che sono in una cosa e lo raccoglie tutto nei pregi che essa possiede, creandosi, dice l'Elvezio, delle rose senza spine. La volontà poi ha, come vedemmo a suo luogo, efficacia sul giudizio, sull' astrazione, sull' analisi e sulla sintesi, sulla memoria, insomma sopra tutte le operazioni riflesse del conoscimento. Quanto al giudizio comparativo, ch' è l' atto nel quale si risolvono le altre operazioni riflessive, preme notare ch' esso è libero nella comparazione dei concetti, bensì la manifestazione delle attinenze loro è necessaria, ma poi l' assenso dato alle già manifestate attinenze è volontario.

Si noti, che non diciamo i giudizi primitivi o diretti, cioè di percezione intellettiva, ma i giudizi comparativi o secondari. Per esempio: facciamo che nasca disputa forense tra due circa un possesso, e ch' eleggano ambedue lor difensore: l' esame della causa ne' difensori è volontario; dall' esame poi, quando la giustizia di una parte rilucesse chiara, l' attinenza del diritto col fatto apparisce di necessità; ma il patrocinatore contrario può sviare la mente da quella, e negarle l' assenso, per cupidigia di lucro, e velare a sè medesimo con sofismi la propria fallacia.

Dalla azione della volontà sull' intelletto nasce la distinzione fra *ignoranza invincibile* o involontaria, e *ignoranza vincibile* o volontaria, e parimente quella fra errore vincibile ed errore invincibile. L' ignoranza è vincibile quando non si sono adoperati, per dileguarla, tutt' i mezzi che sono in poter nostro; ed è invincibile, allorchè il deporla non

dipende dal nostro potere. L'errore che nasce da ignoranza vincibile si è vincibile, ma l'errore che nasca da invincibile ignoranza non è poi sempre invincibile, dacchè l'errore è qualcosa più della semplice ignoranza, è l'affermazione di ciò che non sappiamo, affermazione che è libera.

Può nascere il quesito: se la volontà presuppone il conoscimento, come dunque il conoscimento è dipendente dalla volontà? È facile scoprire che prima è il conoscimento, poi l'appetito della cosa conosciuta, e quindi l'atto conoscitivo dee precedere l'atto volontario; ma negli atti posteriori v'ha poi azione reciproca e della volontà sull'intelletto e dell'intelletto sulla volontà. Qui preme bensì avvertire che il potere diretto e più efficace della volontà si esercita sopra gli atti più complessi delle facoltà riflessive; ma che per contrario, l'efficacia della volontà sugli atti che generano le conoscenze naturali, come l'intellezioni delle idee, le percezioni, e i giudizi primitivi o diretti; o anche sugli atti di prima e facile riflessione, come l'intellezione dei principj e delle loro evidenti e prossime illazioni, è tanto indiretta, che nulla conferisce alla bontà di quegli atti e ai loro effetti. E in vero, che potere ha la volontà sulla percezione intellettuale? Quello solo di disporre le condizioni interne ed esterne affinchè il sentimento venga in atto; ma la percezione intellettiva, e l'idea che n'acquista e il giudizio che l'accompagna, si compie da sè, indipendentemente dall'arbitrio umano. Così pure, quanto agli universali, e a' principj di ragione, o a' ragionamenti di deduzione immediata, può sì la volontà muovere atti secondi e terzi di riflessione a ritornarvi su, e a più vivamente o chiaramente affisare tali verità, o anche a negar loro l'assenso, come vediamo negli Scettici, che tali divennero, e non furono sempre; ma i primi atti di riflessione, atti naturali, ci porgono evidentemente quelle verità stesse, attirando l'assenso, talchè gli Scettici mostran sempre, almanco nell'uso de' vocaboli, la intima contraddizione fra il naturale assenso e il dissenso artificiale o libero. Negare la indipendenza dall'arbitrio, quanto alle verità fondamentali di ragione e di

fatto, sarebbe assurdo, giacchè l'arbitrio bisogna pure sia preceduto dalla conoscenza, o dalla ragione; anzi è ragione pratica esso medesimo; e senza questa indipendenza primitiva della ragione, non avrebbe alcun valore obiettivo nè la verità, nè la bellezza, nè il bene; ciascuno se le fingerebbe a proprio talento, e la legge morale invece di comandare alla volontà, ne dipenderebbe, o sarebb' espressione della volontà medesima, quasi assoluto e divino potere.

Altrove abbiam osservato che tutte le umane potenze si raccolgono ad unità nell' *io*, realtà semplice e spirituale, congiunta sostanzialmente al corpo. Tale unione sostanziale, per cui l'uomo, anima e corpo, è *individuo*, e la dipendenza degli atti animali e spirituali dalla ragione, potenza conoscitiva e libera, costituiscono l'*umana personalità*. La *persona* è un ente in quanto è intelligente e libero, e principio delle sue operazioni. Ora l'uomo può dirsi appunto con Platone essere *un' intelligenza libera aiutata da sensi e servita da organi*, e come s'esprime sant' Agostino *un' anima razionale avente il corpo*; e quindi tutti gli atti sì interni e sì esterni che dipendono dalla libera intelligenza si chiamano *personali*. Ma intendasi per altro, che i sensi e il corpo hanno con l'anima unione individua, non accidentale, quasi di nocchiero alla nave; se no, cadremmo in errore.

§ 2. — L' umana persona che liberamente opera in conformità della legge morale, o in disformità da essa, tutti chiaman *imputabile* del bene o del male, attribuendo ad essa il merito e il demerito che s' appartengono all' operare buono e malvagio. *Imputare* ad alcuno un' azione vale riconoscerlo causa efficiente della medesima, e quindi l' *imputazione morale* si è: « attribuire a una persona il bene o il male e ogni conseguenza de' liberi atti. » Distinguiamo perciò *imputazione* da *imputabilità*, ch' è la capacità d' essere imputato. Le osservazioni precedentemente fatte circa l' impero della volontà sullo spirito e sul corpo, rendono agevole determinare quali azioni sono imputabili e quali no, o imputabili solo in parte. In 1° luogo non sono imputabili gli atti puramente naturali, le ope-

razioni prodotte dagli appetiti non volontari e dagl' istinti, le fatte nel delirio, nel sonno e simili. Queste operazioni possono bensì esser imputabili all' operante in *causa remota*, quando egli abbia posto le condizioni opportune di lor prodursi, o abbia omesso di togliere queste condizioni; com' uno che s' ubriachi e sappia esser proclive al sangue nell' ebbrezza, o altri che sè conosca pronto all' ira e non procacci acquistare abiti contrari. Anche, imputabili in causa ponno essere gli atti di cose insensitive o irrazionali, quando s' avesse potuto e dovuto impedirne gli atti. 2° Non sono imputabili le azioni commesse per ignoranza involontaria o per errore invincibile; 3° nemmeno gli atti esterni commessi per altrui violenza. 4° Le azioni commesse per timore, in parte sono imputabili e in parte no, e il quanto della imputabilità si rileva dal grado di libertà lasciato dal timore nell' operante. 5° Non le proprie azioni soltanto, ma pur quelle degli altri ponno essere imputate ad una persona, se questa indusse ad operare altrui per via di consigli, o di comandi, per minaccie o lusinghe, o con falsi ragionamenti, e via discorrendo. I modi pe' quali si può cooperare alle malvagie azioni altrui, compresero i moralisti ne' due versi seguenti:

« Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus;
Participans, mutus, non obstans, non manifestans. »

I vari gradi d' imputabilità delle azioni morali si misurano 1° dall' efficacia esercitata con la libertà, 2° dalla gravità dell' obbligazione morale che viene osservata o violata. Vale a dire, tanto maggior merito avrà un' azione buona, quanto maggiore fu l' intensità con cui la libertà opera, e quanto maggiori furon gli ostacoli che si opponevano alla pratica del bene; tanto maggior demerito avrà un' azione malvagia, quanto maggiore fu la condiscendenza della libertà, e quanto minori furon gli ostacoli che rendevano difficoltosa l' operazione del bene. Rispetto alla legge morale poi, ella prescrive molte e diverse obbligazioni, le quali differiscono nella gravità; onde il merito e il demerito delle azioni saranno a ragguaglio della obbligazione osservata o trasgredita.

§ 3. — Quando il soggetto morale ha esercitato molti atti liberi, acquista, per legge comune alla rinnovazione degli atti, un' inclinazione sempre maggiore ad operare nella stessa maniera, la quale inclinazione dicesi *abito morale*. Secondo che gli atti, dalla cui rinnovazione procede tal facilità d' operare, son buoni o cattivi, s' hanno abiti moralmente buoni o moralmente malvagi, detti abiti virtuosi e viziosi o semplicemente *virtù* e *vizio*. Virtù, per l' origine sua, suona *forza, attività* (vis) e si riferisce, in senso universale, a tutte le cose che posson operare. In senso più particolare *virtù* è abito di bene operare, e si prende in senso *oggettivo* e in *soggettivo*. Nel primo si considera la virtù quant' all' oggetto dell' operazione, talchè secondo la qualità dell' oggetto piglia qualità la virtù, che però dicesi *economica, morale, religiosa;* in significato soggettivo si considera rispetto alla facoltà operatrice, e quindi si distingue virtù *fisica, sensitiva, intellettuale, immaginativa*. La virtù per eccellenza, o virtù propriamente detta, è l' abito buono della volontà, o virtù morale; che in senso oggettivo è la perfezione morale cercata dalla volontà. La virtù, pertanto, può definirsi: l' inclinazione abituale ad amare e riconoscer l' ordine de' fini o de' beni; mentre il vizio, che è il suo contrario, può dirsi consista nell' abituale inclinazione a violar la legge dell' ordine, inclinazione derivata dagli atti malvagi spesso ripetuti. A quattro capi soglionsi ridurre le virtù morali, cioè, *giustizia, prudenza, fortezza* e *temperanza*, dette virtù *cardinali* perchè sono il fondamento delle altre. La giustizia, in senso universale, cioè com' abito di fare *giusta* stima delle cose, può dirsi la virtù universale, e però *giusto* chiamasi l' uomo virtuoso; l' ingiustizia poi, nello stesso senso universale, s' identifica col vizio. La virtù, essendo l' abito di fare il bene, ha sede capitale nella volontà ch' è la potenza del bene: la volontà poi, perfezionata da quell' abito, muove le altre facoltà personali che diventano morali per partecipazione, dando origine a particolari virtù. Infatti l' abituale pratica del bene non si effettuerebbe, se la ragione non mostrasse alla libertà i mezzi

necessari e più opportuni all' effettuazione del bene. Ora in quanto l' abito morale perfeziona non solamente la volontà, sì anche la ragione che le mostra il fine e i mezzi, dà origine alla virtù della prudenza. Se la volontà, perfezionata dall' abito del bene, regola gli appetiti animali e spirituali, nascono due altre virtù. In quanto la volontà muove e governa l' appetito che chiamammo *irascibile*, nasce la virtù della fortezza, che consiste nel vincere le difficoltà che s' incontrano, operando il bene. Se la volontà muove a fine di bene e regola l' appetito *concupiscibile*, ha origine la virtù della temperanza, che ha ufficio di frenare le tendenze immoderate degli appetiti e delle passioni che amano i beni contrari alla ragione. La giustizia finalmente, considerata come virtù particolare, sta nel proposito costante di dare a ciascuno il suo, di rispettare cioè i diritti altrui. Ella si distingue in più specie, secondo i diversi stati ne' quali gli uomini vengono considerati. Se consideriamo gli altri uomini solamente come uomini, cioè nello stato di società naturale, abbiamo la *giustizia naturale;* abbiamo la *giustizia giuridica,* se li consideriamo quali componenti una medesima società particolare. La giustizia giuridica è di più specie: *legale,* se ha per oggetto ciò che si deve da tutt' i privati all' intera società; *distributiva,* se ha per oggetto ciò che la società deve ai privati; e *commutativa,* se si riferisce a ciò che un privato deve ad un altro privato. Ciascuna virtù particolare racchiude altre virtù più particolari, dalle quali è costituita, e ad ogni virtù corrisponde un vizio particolare. Così il vizio opposto alla prudenza è la *temerità,* alla fortezza la *codardia,* alla temperanza l' *intemperanza.* La virtù dunque si è un' arte per la quale ogni facoltà dell' uomo assoggettasi all' ordin di ragione. Tale ordine interno che libero riconosce l' ordine universale, ha in sè bellezza, e però la virtù è arte somma di bellezza. A quest' ordine dell' uomo interiore risponde l' ordine dell' uomo esteriore, e che si chiama *decoro,* quasi ornamento di che vestesi esternamente la bellezza della virtù.

§ 4. — A' concetti di virtù e di vizio rispondono inti-

mamente o per necessario legame i concetti della felicità e dell'infelicità. L'uomo virtuoso si dice acquistar *merito*; e a che? alla *ricompensa* o felicità; il vizioso acquista *demerito*, il che richiama la *pena* o infelicità. Ecco, pertanto, due principj *a priori* evidenti e necessari, che sono l'espressione dell'assoluta giustizia: il *merito vuole premio*, il *demerito pena*. Tale attinenza del merito e del demerito col premio e colla pena costituisce la *sanzione* della legge morale. Ogni legge, che regola gli atti umani, affinchè abbia il suo effetto, bisogna s'accompagni ad una sanzione penale contro chi la trasgredisce. La sanzione delle leggi umane è però essenzialmente imperfetta per più motivi; perchè punisce ma di rado ricompensa, perchè si ristringe a punire la esterna violazione dei diritti altrui, perchè non sempre punisce i colpevoli, e perchè non sempre la sua sanzione penale si è proporzionata alla malizia delle azioni. Chi punirà gl'intendimenti non retti, le passioni prave, la violazione degli obblighi religiosi, e di quelli che ha ciascuno verso sè stesso? Chi punirà i colpevoli che sfuggono alla giustizia umana, o chi riparerà il male fatto agl'innocenti che vengono puniti? C'è un'altra sanzione, quella che potremmo chiamar *naturale*, e che sta negli effetti dannosi del vizio e in quelli benefici della virtù; ad esempio, la temperanza reca salute, chiarezza di mente, prudenza e operosità; l'intemperanza invece fiacca il vigore del corpo e dello spirito. Ma questa sanzione è parimente imperfetta, benchè giusta, perchè al merito e al demerito non proporzionata, nè uguale in tutti. Di fatto, taluno da vita sregolata risente pochi danni, tal'altro gravissimi. C'è anche la sanzione dell'opinion pubblica, consistente nelle lodi e nei biasimi, nella stima e nel disprezzo, nell'amore, nell'indifferenza e nell'avversione degli altri uomini; ma questa è imperfetta sopra le altre, perocchè quanta leggerezza, quanta ingiustizia non c'è mai ne' giudizi degli uomini? Resta un'ultima sanzione, quella che consiste nell'approvazione o nella disapprovazione della coscienza, le quali dann'origine a due opposti sentimenti di piacere o di do-

lore, chiamati *pace* o *rimorsi* della coscienza. Questa sanzione risguarda ogni maniera d'atti moralmente buoni e malvagi, nè manca mai; pure, quantunque giusta, è imperfetta. Ella è infatti al merito e al demerito non proporzionata, è variabile secondo i sentimenti degli uomini, che da natura gli ebbero più o meno vigorosi o acuti, e finalmente rendesi talora vana nei viziosi, il cui animo non sperimenta più alcun dolore, ma s'ottunde qual ferro per replicate percosse. Insomma nè la sanzione delle leggi umane, nè la naturale, nè la sanzione della pubblica opinione, nè quella del senso morale valgono ad effettuare il principio eterno di giustizia che vuol premiata la virtù e punito il vizio *adeguatamente;* perocchè nè il virtuoso è mai pienamente felice, quantunque non sia mai totalmente infelice, nè il vizioso è pienamente infelice, quantunque non sia mai veramente felice. Le massime degli Stoici che la *virtù* porta il *premio con sè stessa,* e *il vizio porta con sè stesso la pena,* quando significhino che il premio e la pena sono nel presente stato adeguate al merito e al demerito, appariscon false, perchè contrarie alla esperienza. Tali sentenze gli Stoici stessi sentivano e conoscevano contrarie tanto alla realtà, che consigliavan di uccidersi chi fosse molto infelice nè potuto avesse sopportare i mali della vita. Tutti gli uomini, finalmente, convengono che senza la fede in altra sanzione perfetta il solo vizioso sarebbe ragionevole e il virtuoso uno stupido; nè vogliamo perciò dire che la legge morale non abbia un pregio infinito, anche risguardata *indipendentemente* dal premio e dalla pena; ma lo diciamo, perchè, negata la sanzione, si nega la inviolabile efficacia della legge, la quale perciò non sarebbe più assoluta, e si distruggerebbe. Questa sanzione poi è assoluta e perfetta come la legge a cui appartiene, e poichè la legge ha relazione col Bene assoluto, così la sanzione ha relazione con la Giustizia assoluta. La legge morale ha dunque un'altra sanzione oltremondana e perfetta.

§ 5. — Dalla verità or dimostrata discende un'altra verità preziosissima, la immortalità del nostro spirito;

la qual' è oggetto alla fede del genere umano, perchè tutti gli uomini naturalmente fan tali raziocini, onde si persuadono che lo spirito debba essere immortale. Si fondano: 1° sulla coscienza della unità personale; 2° sulla realtà della sanzione morale. La coscienza dell' unità interiore, come altrove notammo, ci rende persuasi che lo spirito umano è di natura semplice, molto diversa dalla natura del corpo, dacchè semplice sia ciò che è uno, e il corpo sia composto, molteplice, divisibile. Ora noi sappiamo che il corpo muore appunto perchè composto, e perchè le parti che lo compongono si dissolvono; la qual cosa non può avvenire dell' anima, sostanza semplice, impartibile, però incorruttibile. Ma se ciò prova l' animo non morire alla morte del corpo per le stesse cagioni che fan mortale il corpo, non prova che Dio non lasci annientare lo spirito umano, sottraendone la sua potenza conservativa com' olio da fiammella. Che dunque lo spirito resti non mortale per decreto eterno vien dimostrato dalla necessità della sanzione morale, che oltre questa vita sarà perfettamente giusta, perfettamente proporzionata, perfettamente efficace. La vita dello spirito umano che incontri la perpetua sanzione della legge morale, ecco l' immortalità!

Determiniamo adunque che sia l' immortalità, e che intendano per essa gli uomini. Primo ed essenziale costitutivo della immortalità tutti sanno essere la *perpetuità dell' esistenza;* giacchè se l' animo umano cessasse un tempo d' esistere, sarebbe mortale come il corpo, quantunque non morisse col corpo. Ma tal esistenza perpetua può essa costituire da sè l' immortalità dello spirito? l' immortalità è lo stesso che l' indestruttibilità? Le sostanze materiali sono indestruttibili naturalmente, perchè nulla si distrugge di ciò che è in natura, finchè dura il mondo; ma se Dio le manterrà perpetue, potremo dir noi che queste sostanze sieno immortali? No; per immortalità intendono tutti qualcosa di più della perpetua esistenza; l' immortalità che ama religiosamente il genere umano, e di cui ha speranza e fede, si è l' immortalità della *persona*.

Che premerebbe mai agli uomini di esistere perenni, se l' esistenza loro fosse un sonno eterno? L' immortalità è dunque vita immortale, si è la coscienza e il sentimento perpetuo della propria personalità. Questo secondo costitutivo della immortalità, necessario a render possibile la sanzione del premio e della pena, dipende bensì dalla esistenza dello spirito. Infatti, non si può perdere la coscienza e il sentimento della propria personalità senza perdere la personalità medesima; la personalità non si può perdere senza cessar d' essere, perchè l' essere dell' uomo sta nella persona: dunque, se non cessa d' esser l' animo, nemmeno può cessare la coscienza e il sentimento della personalità propria. Questi ragionamenti scientifici, conformi a' naturali ragionamenti, verificano la fede razionale del genere umano in un' altra vita, i desiderj della immortalità, le speranze e i timori che ne derivano.

Non avvi popolo antico e moderno, civile o barbaro, che non abbia riconosciuto tal verità. Testimonio di tal fermissima credenza sono le storie e i monumenti dei popoli, la religione loro, e leggi, e costumi, e tradizioni. Tal consenso degli uomini è sì certo e dimostrato, che in ogni tempo la Filosofia se ne valse; nè i racconti dei più recenti e accreditati viaggiatori circa i popoli più selvaggi della terra, han reso dubbio tal fatto solenne e universale. Però, dice Cicerone nelle *Tusculane:* « Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium. » E nello stesso libro: « Maximum vero argumentum, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curæ sunt, et maximæ quæ post mortem futura sint.... Quod si omnium consensus naturæ vox est, omnesque qui ubique sunt consentiunt esse aliquod quod ad eos pertineat qui e vita cesserunt, nobis quoque idem existimandum est. » E Seneca: « Cum de animorum æternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus omnium gentium, aut timentium inferos aut colentium superos. »

Capitolo Trentesimoterzo.

DEL DOVERE E DEL DIRITTO E DELLA SPARTIZIONE GENERALE DEI DOVERI.

Sommario. — § 1. Nozione del dovere. — § 2. Nozione del diritto. — Correlazione del dovere e del diritto. — Azioni lecite e meritorie. — Doveri e diritti passano solamente tra i forniti d'intelligenza. — § 3. Di un'altra definizione del diritto. — § 4. Poichè la virtù è volontario riconoscimento dell'ordine, e l'ordine sta nelle relazioni, segue che per trovare quali doveri abbia l'uomo, bisogna conoscere le attinenze principali di sua natura. — 1° L'uomo è naturalmente religioso; e indi nascono i doveri verso Dio. — Dio è il titolo remoto d'ogni dovere e il fondamento della moralità. — § 5. - 2° L'uomo è naturalmente sociale sì pei bisogni dell'animalità, sì pei bisogni del conoscimento, e sì per l'educazione morale. — Natura della società umana e della civiltà. — Indi i doveri sociali. — § 6. - 3° L'uomo ha consapevole attinenza colla propria personalità; e indi nascono i doveri dell'uomo verso sè medesimo.

§ 1. — L'uomo libero e che conosce l'ordine, si sente *obbligato* a rispettarlo dentro di sè e fuori di sè. Che cosa è mai questa obbligazione? Se la pigliamo come oggettiva, è lo stesso comando della legge morale; se come soggettiva, è un'attinenza di subiezione all'impero di detta legge: i quali due sensi nel comune parlare si distinguono agevolmente; così diciamo, *io sono obbligato a mantenere la promessa fatta,* oppure, *ognuno deve adempire gli obblighi del proprio stato.* E di che natura è tale obbligazione? Ella si riferisce ad una causa libera, la quale da sè stessa si propone un fine, e da sè si determina; occorre adunque che il motivo giusta il quale la libertà si determina operi su lei senza costringerla. Fra le cose naturali che operano sopr'altre attività, una sola si è che obbliga senza costringere, o che necessita senza trascinare irresistibilmente, ossia l'*obbligazione morale,* o *dovere.* Tal motivo che s'impone alla volontà consiste in ciò, che una *persona* non possa proporsi ragionevolmente altro fine fuorchè lo stabilito dall'ordine delle cose. Il verbo *dovere* nel comune linguaggio esprime la necessità d'un effetto se posta è una causa, la qual necessità può essere di specie diversa come diverse son le cagioni. Di-

cendo: un corpo solido posto a tal grado di temperatura *deve* liquefarsi; o tutt' i raggi del circolo *devono* essere uguali; l' uomo *deve* perdonare le offese; esprimiamo tre specie di necessità, una necessità fisica, una necessità matematica e una necessità morale. Quest' ultima necessità è quella che propriamente chiamasi *dovere*, e però definiremo il dovere, *una morale necessità*. Necessità di che? *Necessità del fine* e dei *mezzi necessari ad ottenerlo;* necessità dunque morale perchè *finale*, vale a dire ordinata al fine vero e proprio della volontà.

§ 2. — Dacchè la volontà tenda naturalmente al bene e la legge morale ve la diriga, imponendole di amar l' ordine e il principio dell' ordine, cioè Dio, segue che l' uomo può camminare *diritto* al fine mostratogli dalla natura. Che vuol dire mai *rettitudine* morale? Vuol dire *direzione* della volontà al vero bene, ch' è fine di essa. Il *fine*, ch' è principio dell' ordine morale, si è adunque il fonte dell' idea di *diritto*, come all' idea del *torto morale* dà origine il deviamento da quel fine. Per esempio, il *diritto naturale*, *civile*, *ecclesiastico* ec., è la totalità delle leggi che *dirittamente* ci menano al fine della natura, della società civile o della religiosa. L' idea del diritto adunque, oggettivamente considerato, come allorchè diciamo: il diritto di proprietà o di associazione; rappresenta questa dirittura della volontà col bene; ma in significazione soggettiva, come allorchè diciamo: l'uomo ha diritto a disporre del suo; significa che l' uomo *può* disporre di ciò che ha, esprime cioè un *potere*. Che sorta di potere? Si direbbe mai che il fulmine *ha diritto* d' uccidere le persone, perchè ha *potere* d' ucciderle? No, *diritto* è voce di ordine morale, nè può riferirsi fuorchè a' dotati d' intelligenza. Per esercitare il diritto, anzi, non basta che un ente abbia intelligenza; il pazzo, ad esempio, non esercita diritto alcuno, perchè non opera con ragione libera, quantunque n' abbia la potenza, e quindi la potenza del diritto. Si distingue adunque il diritto dall' uso del diritto, come la ragione dall' uso della ragione. Ma un ladro che ha l' uso della ragione, e ha in suo potere i denari d' un

viandante, usa perciò d'un diritto, e toglie i denari con diritto? No, perchè il potere di quel ladro è solamente fisico, non è un potere morale o che abbia dirittura col bene; non è perciò diritto. Il diritto è indipendente dalla forza fisica, e può andarne accompagnato e scompagnato. Avere diritto vuol dire pertanto avere un poter morale, e poichè abbiamo chiamato il dovere una *necessità morale* derivata dalla legge del bene, definiremo perciò il diritto, una *potestà di operare derivata dalla legge morale*, o in manco parole, una *potestà morale d' operare*. Se io per aggiungere il fine della natura umana adempio i doveri miei, opero *rettamente*, onde chi s' opponesse alla mia operazione con libertà opererebbe male: ecco il *diritto* mio. Operando poi, singolarmente con atti esterni, avrò bisogno di cose che servano di mezzo all'adempimento de' miei doveri, cose che mi sien *utili*, e chi s' opponesse all' uso di questi mezzi che non erano nel diritto altrui, opererà moralmente male. Come poi gli altri son obbligati a rispettare in me questo diritto, così son obbligato a rispettare io negli altri l' esercizio legittimo del potere ond'essi dirittamente procacciano arrivare il proprio fine. Perchè mai ciò? Perchè il diritto dipende dalla legge morale; nè s' ha diritto quindi a fare se non quanto è lecito e onesto. Ora la legge morale che protegge questo diritto in ciascuno che lo ha in sè stesso, è identica in tutti gli uomini, e nella stessa guisa che a ciascuno mostra il proprio diritto, impone il dovere di rispettarlo negli altri. Il diritto, per tanto, acchiude questi cinque elementi: 1° *un potere d' operare;* 2° la *personalità*, che cioè il soggetto del diritto dev' essere intelligente e libero; 3° la *utilità*, cioè che il potere risguarda il conseguimento d' un fine; 4° la *lecitezza dell' azione*, perchè il diritto è protetto dalla legge morale; 5° *dovere giuridico corrispondente*. Quest' ultimo elemento va considerato in modo singolare, perchè realmente non si ha diritto, nè si dice d'aver diritto, fuorchè verso chi può impedirci di tendere al nostro fine. Se un uomo fosse unico sulla terra, si direbbe che le sue azioni son *rette*, che può e deve amare il bene, ma

con proprietà non si direbbe aver egli *diritto* a operare in un dato modo. Il diritto suppone la possibilità che altri c'impedisca l'esercizio legittimo d'un potere; il dovere poi che gli altri hanno di non impedirlo, si chiama *dovere giuridico.*

Dalla legge dell'ordine nascon pertanto e dovere e diritto, i quali son due termini di tale attinenza; il dovere si è il termine *passivo*, il diritto è il termine *attivo*, nato dall'ordine. Quando l'ordine conosciuto ci addimostra una persona *obbligata* verso un'altra persona, la ragione nostra ci fa vedere in quest'ultima il *diritto* rispetto alla persona obbligata. L'obbligazione non sorge in quella persona dal diritto dell'altra, nè il diritto di questa dall'obbligazione di quella; ma bensì l'una e l'altra nascono allo stesso tempo dalla legge che comanda la conservazione o vieta la perturbazione dell'ordine.

Ma tutte le azioni che abbiam *diritto* a fare abbiamo altresì *dovere* di farle? Ci sono delle azioni, le quali possiamo fare senz'essere in dovere determinato di praticarle, e ciò può essere in due significati: o perchè non sono doverose, ma *meritorie*, o perchè solamente non contraddicono alcun dovere. Della prima specie sarebbero le azioni eroiche, consistenti nell'annegazione di sè stessi pel bene degli altri; e queste, sebbene superino i confini del dovere, presuppongono il dovere a fondamento loro, cioè recano più oltre del necessario l'amore d'umanità o di religione doveroso. Le azioni *lecite*, come il camminare, il vestire in un certo modo piuttostochè in altro, quantunque non muovano da un precetto morale, si conformano ad esso quanto all'*intenzione* di non recare male ad alcuno e di conseguire un bene della natura umana. Quindi gli altri le *devono* rispettare. La lecitezza delle azioni umane si stende più che i limiti del precetto appunto perchè la legge non stabilisce che i limiti necessari entro i quali confina la libertà, e non determina l'uso dei mezzi per conseguire il bene.

Da tutto ciò che abbiamo detto si deduce che tanto il dovere quanto il diritto consistono in una relazione tra

i forniti d'intelletto, vale a dire una intelligenza deve esser quella che ha il dovere o il diritto, e un'intelligenza dev'essere l'oggetto del dovere o del diritto. Ma forse non si danno doveri pur verso gli animali e verso le cose inanimate? Non è forse ingiusto tormentare senza causa gli animali, o distruggere un capolavoro d'arte bella o i prodotti della natura? Ma chi ben consideri, s'avvedrà essere altro l'obbligo di *bene usare* le cose che servono di *mezzo* all'acquisto del bene, altro l'obbligo di *rispettare le cose:* l'uomo ha l'obbligo di non abusare de' mezzi che recano al fine suo, e questo è il senso in che deve prendersi ogni espressione che paia indicare obblighi dell'uomo verso le creature irrazionali. Se commettendo crudeltà verso gli animali bruti, o guastando a capriccio cose di natura e d'arte, l'uomo non opera bene, arriva perchè viola qualche obbligazione verso Dio o verso sè o verso l'umana società in quanto non rispetta i fini dati alle cose, o toglie a sè e agli altri uomini cose utili. Se non abbiam doveri verso le creature irragionevoli, nemmeno si ha diritti. Allorchè diciamo aver diritto sul nostro cane, sulla nostra casa, lo diciamo risguardando ciò non quasi *termine* della relazione, ma qual *materia* del diritto. Passa in vero gran differenza fra dire: *ho diritto verso Pietro,* e *ho diritto sul mio campo:* la parola *verso* indica il termine di relazione, la parola *sopra* indica materia del diritto.

§ 3. — A questo punto preme avvertire com' altri creda non compiuta la definizione da noi data del diritto, e comunemente ricevuta, cioè ch' ella sia una potestà morale d'operare, giacchè ci sieno diritti che non consistono in una facoltà d'operare, come il diritto all'esistenza. Pare ad essi adunque che, scenda direttamente dalla nozione del bene, e sia più compiuta dell'altra questa definizione del diritto: l'*esigenza morale del rispetto.* Ma più in particolare di tal dottrina, da doversi considerare non come diversa dalla dottrina comune (imperocchè le cose già esposte non ammettano difficoltà sostanziale), sì come un perfezionamento di quella, faremo cenno nel seguente Capitolo, dove si chiariranno doveri speciali dell'uomo.

§ 4. — Non basta conoscere la legge suprema morale per essere istrutti de' principali precetti che regolano la vita privata e pubblica: convien discendere alle leggi speciali che governano la vita umana; e quindi è opportuno fare innanzi tutto una spartizione generale dei doveri. Dalla legge morale s' origina il supremo dovere di riconoscere praticamente l'ordine conosciuto, il quale ordine consiste nelle relazioni che hanno gli esseri fra loro. Séguita, che per trovare quali doveri speciali abbia l' uomo, bisogna conoscere le attinenze principali di sua natura. Tali attinenze essendo morali, non possono passare fuorchè tra esseri morali, ossia fra soggetti intelligenti e liberi.

Diciamo adunque dapprima che l' uomo è naturalmente *religioso:* l' affermano i credenti e l' affermano i razionalisti, quantunque spieghino diversamente quel fatto. Per molte maniere poi abbiam veduto scientificamente lo spirito umano congiungersi a Dio, col pensiero che apprende l' assoluta Verità e la Bellezza perfetta, coll' affetto e colla volontà che appetiscono ed amano il Bene supremo ed infinito. L' uomo adunque conosce Dio com' autore delle cose e degl' intelletti, come il primo principio e l' ultimo fine dell' ordine universo, e quindi conosce quant' all' autore suo debba che principio è d' ogni cosa. L' uomo poi riconosce sè finito e debole ond' è mosso a fidare in Dio, e a lui si volge per aiuto. Tali conoscenze, bisogni, desiderj svegliano profondo il sentimento della Divinità, o sentimento religioso, che si manifesta con affetti spontanei e si trova in tutte le genti come la nozione di Dio; ed è nelle facoltà umane tutte un bisogno di misteriosa elevazione all' infinito. Se l' uomo ha conoscenza e sentimento di Dio, che è fine ultimo, sèguita ch' egli sia dalla legge morale obbligato a riconoscere col sentimento, col pensiero, colla volontà l' Ente assoluto per quello ch' esso è. La totalità dei doveri verso Dio dicesi *religione naturale*, che può considerarsi altresì come *fatto* ed è l' unione dello spirito con Dio, e come *virtù*, ed è l' amore abituale di Dio. Si noti, che la naturale religione, quella cioè che proviene dal naturale intendimento e sentimento

dell' esistenza e natura e causalità di Dio, non fu mai scompagnata dalla Religione positiva; dacchè la Religione sia realtà storica, non astrazione, com' anco la società naturale umana non fu mai senza le politiche società, dacchè la compagnia umana chiede un ordine reale di fatti; ma tuttavia, come da queste si suppone quella, così la religione naturale si suppone dalla positiva, o, dicevano i dottori, *la grazia e la fede presuppongono la natura e la ragione:* le false religioni positive perciò contraddicono più o meno le naturali verità. Poichè Dio è causa prima dell' ordine universo, e nel riconoscimento dell' ordine si riconosce Dio, parrebbe che verso Dio fossero tutt' i doveri dell' uomo. La difficoltà si risolve considerando che in verità Dio è il titolo *remoto* d' ogni dovere, ed il fondamento della moralità; talchè ogni azione buona o malvagia mediatamente o immediatamente rispetta o viola la dignità dell' Ente assoluto; ma dei doveri religiosi Dio è titolo *prossimo*, degli altri doveri dell' uomo è titolo *remoto*. Se Dio è fondamento della moralità, non può, chi è ateo, se felicemente non contraddica sè stesso, con rigore logico porre moralità nessuna; giacchè la legge morale sendo necessaria e assoluta, chi toglie l' assoluto, annienta doveri e diritti. Può dunque taluno che neghi l' esistenza di Dio praticare molti doveri verso sè stesso e verso altrui; ma se per praticarli amasse conoscere la suprema ragione dei propri doveri, non potrebbe, negato Dio, trovare in essi valore alcuno, nè sentirsi obbligato in alcuna guisa.

§ 5. — L' uomo è in secondo luogo essenzialmente *sociale*. Parlando del linguaggio, dicemmo come per tal facoltà l' uomo si palesi ordinato naturalmente a vivere con gli altri uomini; e ora è da notare che l' uomo dimostrano nato al consorzio i bisogni dell' animalità, i bisogni del conoscimento, e i bisogni d' educazione morale. I bisogni dell' animalità, perchè l' uomo fuor della società perirebbe, ond' ha bisogno della famiglia, ch' è il fondamento della società umana. La famiglia poi occorre all' uomo più e diversamente che non occorra la nutrice agli animali

bruti; imperocch'egli nasce in istato di debolezza molto maggiore degli altri animali, e più di essi ha bisogno di chi l'alimenti e protegga; e inoltre gli conviene imparare, convivendo in famiglia lungamente, i modi stessi da provvedere alla vita sua. All'uomo, perciò, è fisicamente necessario stare con gli altri uomini.

Quanto al conoscimento, fuori della società umana questo non si svolgerebbe, perocchè ormai ci è noto che l'ammaestramento sociale e religioso espresso per mezzo del linguaggio è condizione necessaria del venire ad atti perfetti la riflessione. Se il pensiero dell'uomo resta inoperoso per mancanza d'impulsi estrinseci, chi lo muoverebbe mai alla perfezione di conoscimento, vo' dire alla scienza?

L'uomo poi, separato dagli altri uomini, non prenderebbe consapevolezza dell'esser suo morale, nè distinguerebbe idea di dovere o di diritto, di bene o di male, di virtù o di vizio, appunto perchè fuori della società mancherebbe l'opportuno ammaestramento dell'intelletto. L'uomo che vivendo cogli altri uomini, fra tant'incitamenti al bene, non di rado è pure sì disordinato, crudele, turpe, che diverrebbe mai senza l'educazione civile, senz'ammaestramenti nè consigli, senza impedimenti al male o repressioni, deserto d'affezioni sociali che lo inclinano al bene? Inoltre moltissimi affetti e propensioni senza il vivere consociato non verrebbero all'atto; cioè tutti gli affetti d'umanità, naturalissimi a noi, che nella solitudine ci sentiamo desolati.

Ciò che manca negl'individui umani, separatamente considerati, si trova nella loro unione che fa il bene di tutti. Che cos'è l'umana società? Essa non è un aggregato di persone in un medesimo luogo e tempo, perchè molti popoli vivono lontani fra loro, eppure formano moralmente un'unità; e molte generazioni d'uomini son perite, eppure per le loro memorie essi vivono con noi, e noi viviamo con loro. Ogni essere intelligente e libero costituisce da sè un individuo compiuto; la unione di molti esseri intelligenti costituisce pur essa una certa unità per

via delle attinenze che li stringono fra loro; e ognuno infatti per società umana intende armonia di relazioni umane. Che attinenze pertanto gli uniranno? Essi han comune l'apprensione del vero e del bene e l'obbligo di praticarlo. Ora, quando si considera gli uomini moralmente necessitati a concordemente conseguire il bene che si trova nel vero, troviamo essere unità fra loro e quindi società. Ecco quindi l'idea essenziale dell'umana società: *unità di fine derivante da unità di cognizione e producente unione di volontà e comunanza di opere.* Poichè, inoltre, gli uomini comunicano fra loro esternamente e per conseguire il fine hanno bisogno di mezzi, la unione delle volontà nelle opere comuni inchiude la *congiunzione dei mezzi.* Quattro son pertanto i costitutivi della umana società, *unità di fine, armonia delle intelligenze, concordia di volontà, coordinazione di mezzi.* Non essendo il fine della umana società diverso dal fine di ciascun uomo, segue che il perfezionamento della società è perfezionamento dell'individuo umano, il progresso di quella è progresso di questo, dicendosi per appunto *progresso* quell'avanzamento d'un essere verso il suo fine. E in vero la *civiltà* non è altro che la totalità delle condizioni sociali nelle quali l'individuo umano può sempre più perfezionarsi; condizioni che si distinguono in *materiali, politiche* e *morali.*

Quanto alle condizioni materiali, il consorzio porge massimamente colla *divisione del lavoro* innumerevoli modi per soddisfare i bisogni dell'animalità, e dà i mezzi per soddisfare anche molti bisogni dell'intelligenza. Se difatto ciascun uomo dovesse da sè provvedersi tutto ciò di che ha bisogno, cibo, vesti, tetto, strumenti, non riuscirebbe a far nulla e a nessun bisogno provvederebbe. Ora naturalmente gli uomini si dividono il lavoro perchè naturalmente c'è in essi attitudini e inclinazioni diverse, e l'effetto ultimo di questo lavoro comune si è che, mentre ognuno lavora per gli altri, gode quotidianamente del lavoro di migliaia, che sembran operare in suo servigio. Con tal divisione, poi, e coll'unire il lavoro

dei passati a quello dei presenti, si forma il progresso delle arti e delle industrie.

Quanto alle condizioni morali, che comprendono i costumi, le scienze, le arti belle, le lettere, chiaro è che tutto ciò non sorgerebbe nè si perfezionerebbe senza la comunione di pensiero fra i passati e fra i presenti. Il qual perfezionamento, mentre soddisfa il bisogno di sapere, il sentimento della bellezza e del bene, reca gran giovamento, per le sue applicazioni, alle industrie e alle arti manuali d'ogni maniera.

Quanto alle condizioni politiche, l'uomo per conseguire il suo fine deve operare in ordine ad esso con tutte le sue potenze fisiche, intellettuali e morali, le quali costituiscono i suoi diritti, in quanto sono protette dalla legge morale. Ma l'esercizio dei diritti è incerto e mal sicuro nello stato individuale, sì per la limitatezza delle umane facoltà e sì per gli ostacoli che queste trovano nel perfezionarsi. Ora nello stato sociale il dispiegarsi più largo dei diritti umani è possibile, perchè il viver civile aiuta le umane facoltà e ne protegge il libero esercizio. Se dunque nello stato politico diviene sicuro il conseguimento delle umane destinazioni, evidente comparisce la suprema necessità del consorzio.

Poichè l'uomo è sociale per natura, e la umana società è unione di uomini a fine di bene, seguita che s'ha doveri verso la umana compagnia. L'adempimento di questi doveri è poi aiutato dai sentimenti di famiglia, dall'amore disinteressato di beneficenza, e dall'amore di patria, non che dalle medesime tendenze interessate, che nel bene generale trovano il bene particolare.

§ 6. — Per ultimo ha l'uomo consapevole attinenza con la propria personalità, e indi nascono i doveri nostri verso noi stessi. L'uomo, perchè ragionevole, intende sè stesso, e ha facoltà di riflettere sopra di sè; e conoscendosi, è capace di considerare in sè la natura umana e il proprio fine; talchè apprende doversi rispettare l'ordine anche verso noi medesimi. Per tal ragione, mentre l'uomo è il soggetto del dovere, l'uomo stesso è anche

l'oggetto del dovere, ma in diverso rispetto; perocchè oggetto del dovere sia l'uomo considerato qual parte dell'ordine, soggetto del dovere sia l'uomo in quanto, conoscendo l'ordine, vede sè parte di quest'ordine e sentesi obbligato a rispettarlo.

Tre ordini adunque di relazioni morali abbiamo trovate nell'uomo, uno *superiore,* uno *esteriore,* uno *interiore;* cioè relazioni che lo uniscono a Dio, relazioni che l'accompagnano con gli altri uomini, relazioni che lo stringono a sè medesimo. Però distinguiamo i doveri dell'uomo in tre ordini, *verso Dio, verso la società umana, e verso sè stesso.*

Capitolo Trentesimoquarto.

DOVERI SPECIALI DELL'UOMO VERSO DIO, VERSO LA UMANA SOCIETÀ, E VERSO SÈ MEDESIMO.

Sommario. — § 1. Il dovere di conoscere Dio è condizione degli altri doveri religiosi. — § 2. Dovere dell'adorazione. — Culto interno e culto esterno. — Dovere della fede. — Dovere dell'amore. — § 3. Leggi positive e negative, dalle quali germinano i doveri dell'uomo verso la umana società. — § 4. Dottrina che anche ai doveri positivi fa correlativo un diritto. — § 5. Principali doveri negativi rispetto alla personalità interiore ed esteriore, rispetto all'onore, e rispetto alle cose. — Proprietà non può esserci fuorchè di cosa. — § 6. Diritto della difesa. — Quando la difesa sia debita, quando lecita e in che termini. — Barbarie del duello. — § 7. Doveri positivi o di benevolenza. — § 8. Leggi positive e negative, dalle quali nascono i doveri dell'uomo verso sè stesso. — § 9. Doveri principali negativi e positivi rispetto alla propria personalità. — Suicidio. — § 10. Doveri verso il proprio onore, la scelta del proprio stato, e le sostanze proprie.

§ 1. — Dopo aver esaminato quali sien gli ordini de' doveri morali, veniamo a distinguere i principali di ciascun ordine.

Sopra tutte le relazioni morali dell'uomo, sta la relazione con Dio, e però discorreremo prima dei doveri religiosi, stando ne' limiti del naturale ragionamento. I primi doveri di natural religione i quali rendono possibile ogn'altro dovere religioso, sono: 1° la fede nell'esistenza

di Dio; 2° l'obbligo di formarsi un giusto concetto della Divinità. Chi, di fatto, non è persuaso della realtà d'un ente non può ad esso in alcuna maniera tenersi obbligato. Nè credasi, appunto per tal ragione, che il dovere di credere all'esistenza di Dio sia contradittorio; imperocchè l'intelletto umano col naturale e più facile discorso acquista necessariamente notizia e persuasione di Dio, e poi con la libera riflessione può tanto riconoscere quanto disconoscere la già conosciuta verità. Che il dovere inoltre di formarsi un giusto concetto di Dio sia fondamentale niuno negherà, se consideri che tutti gli speciali doveri, sì rispetto a Dio, sì rispetto all'uomo, scaturiscono dalla notizia di lor natura, la quale troppo imperfettamente conosciuta e con mescolanza di errori, non può manifestare i titoli delle varie obbligazioni. Ed inoltre tal conoscenza è doverosa, dacchè ci bisogni per evitare i vizi opposti alla religione vera, come superstizione, fanatismo e cieca credulità.

§ 2. — Gli altri principali doveri religiosi derivano dalle principali relazioni dell'uomo con Dio. Ora l'essenziale relazione dell'uomo con Dio è relazione di totale dipendenza da lui, perchè Dio è assoluta causa, non già modale o secondaria; onde i doveri verso Dio si compendiano tutti nel *riconoscimento libero della natural dipendenza da Dio.* L'uomo poi dipende da Dio nell'*essere*, nel *conoscere* e nell'*operare*, perchè Dio è Causa creatrice, prima Verità, Bene supremo; ed ecco tre supreme relazioni dell'uomo con Dio, le quali espresse liberamente con gli atti della natura umana, si chiamano *adorazione*, *fede* e *amore.*

Dovere di adorazione si è che l'uomo non adori fuorchè Dio: adorare altra cosa in luogo di Dio è dunque opera moralmente cattiva, e dices' *idolatria;* e non adorare Dio si dice *irreligione*, o *empietà,* in quanto significa il contrario di *pietà:* l'adorarlo in modo sconveniente dicesi *superstizione.* L'interna riverenza di Dio, chiamata *culto interno,* non può essere ristretta nell'animo sì che non apparisca di fuori. L'espressione del culto interno

fatta con parole, con moti e atti positivi, dicesi *culto esterno*. Il culto esterno, come dimostra l'esperienza, è necessario ad accrescere e ravvivare il culto interno, e a porre gli altri uomini in comunicazione coi nostri pensieri e affetti, la qual comunione rende l'affetto più vivo. Il culto esterno, inoltre, è spesso cagione o necessaria condizione per eccitare il culto interno e ridestarlo, quand'esso sia sopito. La causa manifesta di tale efficacia del culto esterno sul culto interno, è riposta nell'*unità* dell'essere umano, onde avviene che naturalmente lo spirito si manifesta di fuori, e l'atto esteriore rigermoglia interiormente in affetto dell'anima. Quest'armonia dell'uomo interiore coll'uomo esteriore è *ordine*, e però il culto esterno è doveroso come l'interno. Il culto esterno è infatti *universale* quanto il tempo e lo spazio, e ciò ch'è universale si è legge di natura. Gli atti di culto esterno, pe' quali s'adempie principalmente l'obbligo di porgere adorazione a Dio con tutta la persona, sono la *lode*, il *sacrifizio*, e la *preghiera*. La natura non determina le lodi per inneggiare a Dio, nè quali sacrifizi debbasi fare, nè quali preghiere rivolgere, ma in generale stabilisce questi principali modi che vediamo perciò praticati da tutte le genti; e di fatto, la lode significa riconoscimento dell'infinita perfezione; la preghiera è riconoscimento della bontà provvidente; il sacrifizio, della giustizia. Preme rispondere a un'obiezione che muovono i Deisti, i quali dicono vana e anche a Dio ingiuriosa la preghiera, perchè Dio ha ordinato l'universo con perfetta sapienza. Innanzi tutto, tal modo di considerare Dio è *antropomorfismo*, mentre ostenta un più alto concetto della divinità, poichè s'immagina Dio a mo' dell'uomo che provvede con successione d'atti e dopo acquistata notizia de' bisogni altrui e desiderj; mentrechè Dio provvede *ab eterno*, come *ab eterno* prevede anco la preghiera, e in Lui è non successivo quello che si dispiega temporaneamente nel mondo. D'altra parte la preghiera è un adorare la Volontà *ch'è per sè vera*, come diceva Dante, o come insegna il Cristianesimo, *sia fatta la tua volontà*, o come

Platone stesso pregava ne' Dialoghi suoi: « Dio conceda quello che a noi è buono. » Il culto esterno è dunque *necessità* e perciò *dovere* dell' uomo, considerato segregatamente dagli altri uomini; chè se consideriamo l' umana società, vediamo che la preghiera è anche *bisogno* e *dovere sociale*, perchè la società essendo unione d' intelligenze e di volontà per un fine comune, il Fine supremo non può non formare consociazione d' uomini, l' unità producendo unione; onde appunto *religione* significa collegamento, e se n' origina la società religiosa, che pel fine suo si distingue dalle politiche società. Se però le pratiche esterne non sieno mosse dall' affetto, e non esercitate per eccitarlo, diventano simulazioni di pietà religiosa, le quali se per fine non retto costituiscono l' *ipocrisia*, e se pel predominio del senso e della immaginazione sopra la ragione tralignano in materialismo che costituisce una forma di superstizione. Tal predominio del senso sull' intelletto, fa sì che l' uomo non consideri più esser l' atto esterno solamente un segno di qualche altra cosa; onde la norma essenziale del culto esteriore si è di *passare dal segno alla cosa significata.*

Se il dovere dell' adorazione risguarda l' attinenza con Dio nell' essere, l' attinenza poi con Dio nel conoscere porta il dovere naturale della Fede. Di fatto, genericamente parlando, dobbiamo porgere assenso alla verità, se no disconosceremmo il conoscimento nostro; ed ecco il perchè l' ignoranza cagiona rossore a ogni uomo, e il sapere o la lode sua generano compiacimento e talora orgoglio, ed ecco il perchè altresì dalla menzogna repugniamo naturalmente. Or questo debito d' assenso alla verità si converte in fede rispetto a Dio; che altro non è se non verità prima o assoluta, escludendo la quale cessa ogni ordine razionale di concetti, come altrove chiarimmo; ma dicesi *fede* l' assenso a questa verità, poichè non percepiamo Dio, sì solamente ne apprendiamo la relazione universale dentro di noi e nell' universo; però è fede razionale, fede in cosa non percepita, razionale perchè la ragione nostra ne apprende in sè l' attinenza evidente.

La natural fede poi si eleva in fede soprannaturale, quando crediamo al Verbo rivelato; la cui manifestazione storica è soggetto a fede ragionevole com' ogni altro fatto, nè si può con animo preoccupato impugnare.

Il terzo dovere naturale verso Dio risguarda l' attinenza con Lui dell' operare nostro, in quanto l' operare importa un fine; supremo de' fini poi è il Bene senza difetto; e siccome operare a un fine val quanto amore del fine, così la suprema finalità porge il debito dell' amore. Quest' amore ha due termini, com' altrove fu notato; l' oggetto cioè, o Dio considerato nella perfezione sua, e indi procede l' amore oggettivo, senza rispetto alla felicità nostra; l' altro termine poi è il soggetto, cioè la beatitudine per l' unione all' oggetto. E indi arguiamo quanto inutile fosse la disputa, se l' amore verso Dio abbia rispetto a felicità o no; no, se lo consideriamo com' affetto; sì, se lo consideriamo nell' effetto. Inoltre, poichè tra il soggetto e l' oggetto dicemmo già essere l' utilità, o l' uso de' mezzi che conducono al fine, così nasce il debito naturale di coordinare le facoltà tutte nel fine supremo ch' è l' eccellentissimo di tutt' i fini, perchè infinito.

§ 3. — Veniamo ai doveri speciali dell' uomo verso gli altri uomini. I doveri sociali che inchiudono attinenza fra più persone, presuppongono la esistenza della società umana. La legge più generale che racchiude tutt' i doveri sociali è questa: *fa' il bene degli altri uomini;* e si distingue in due altre leggi sottordinate, l' una espressa in modo *negativo — non impedire agli altri il conseguimento del fine loro,* — l' altra in modo *positivo — procaccia che gli altri conseguiscano lor fine.* — Noi sappiamo in vero che ogni cosa è ad un fine, e che il conseguimento di quel fine si è il bene loro; talchè rispettare la tendenza degli altri al fine, è cosa buona e doverosa. È necessario avvertire che queste due prescrizioni, quantunque obblighino ambedue, non obbligano tuttavia in ugual maniera. I doveri negativi obbligano *strettamente,* i doveri positivi obbligano in modo più *largo;* e però i moralisti hàn chiamato quelli anche doveri *perfetti,* e questi doveri *imperfetti.* Spieghiamo con

alcuni esempi la differenza fra gli uni e gli altri. Son obbligato io a non indurre altri nell' errore o nel vizio? Son obbligato io a non defraudare di mercede gli operai? Obbligato a non calunniare i miei prossimi? Sì, sempre, senza restrizioni, senza differenze di grado, senza eccezioni di tempo o di circostanze: ecco doveri negativi o di stretta obbligazione. Ma sono io anche obbligato a beneficare? obbligato a soffrir dolori per vantaggio altrui? obbligato a illuminarne l' intelletto? Non sempre, ma se ho capacità per illuminare altri, se ho mezzi a beneficarli: ecco doveri positivi o di larga obbligazione. I doveri sociali sono interni ed esterni; interni, dacchè impongono il rispetto interiore alla dignità degli uomini; esterni, dacchè c' impongono di mantenere questo rispetto anche negli atti esteriori. Però i doveri negativi obbligano tutti e sempre internamente ed esternamente; i positivi tutti e sempre internamente, ma non tutti e sempre esternamente. Indi deriva che in tesi generale i doveri positivi sieno subordinati a' doveri negativi: per esempio, non potrei togliere ad uno per aiutare un altro che si trova in miseria. Si avverta bensì che *negativi* chiamando que' doveri, non si vuol significare ch' essi impongano solamente d' astenersi da qualche azione talchè s' adempiano sempre col non esercitare alcun atto; essi proibiscono che non si faccia male agli altri, e per non far male agli altri bisogna sovente operare: ad esempio, se ho trovato una borsa piena di denari, son obbligato a restituirla; se altri creda essere offeso nell' onore da certe mie parole, son obbligato a chiarire il senso delle mie parole, mostrando che in esse non si acchiude offesa. La dottrina più comune dà che ai doveri negativi corrispondano diritti negli altri uomini, mentre ai doveri positivi non corrisponde negli altri diritto alcuno. Così, son obbligato a rispettare la roba degli altri, e gli altri han diritto a tale rispetto; laddove, mentre io son obbligato, potendo, a soccorrere un infelice, quest' infelice non ha diritto ad esser soccorso da me. Però i doveri negativi si chiamano anche doveri di *giustizia,*

e i positivi doveri di *carità* o di benevolenza in mo
più particolare. Diciamo in modo più particolare, percl
ci vuole amore per gli uomini anche nel rispetto dei d
ritti altrui, l'atto esterno movendo dall'animo; e se ne
l'animo non c'è rispetto generato dall'amore, l'att
esterno serba rispetto per sola necessità, per timore o pe
ipocrisia; ma è vero bensì che nell'adempimento dei
doveri positivi, l'amore per gli altri uomini ha efficacia
maggiore. I doveri negativi o giuridici sono esternamente
determinati sì dalla legge morale, sì dalla civile.

§ 4. — Giusta la dottrina indicata nel Capo precedente, § 3, non universalmente consentita in modo esplicito, ma conforme all'idea del bene, ogni dovere sì negativo come positivo sarebbe di giustizia e di amore insieme: di giustizia, perchè ogni dovere sociale avrebbe a correlativo un diritto, ossia ogni dovere sarebbe giuridico; di amore, perchè in tutti occorre amore, benchè questo sia più efficace nei doveri positivi. La sopraindicata larghezza d'obbligazione dei doveri positivi nella dottrina, di cui parliamo, dipenderebbe dal non potersi determinare l'estensione del diritto corrispondente, nè rispetto a chi abbia la persona tal diritto, sicchè la legge civile non può determinare chi ha il dovere, nè perciò quei doveri possono mai diventare giuridici esterni; onde s'arguisce, pur consentendo nel principio, quanta sia l'esagerazione de' Socialisti. La coscienza individuale determina rispetto a ciascun uomo que' doveri; ma quando può esser chiaro e certo che un dato uomo abbia il dovere determinato di fare un'azione; anche le leggi civili rendon obbligatoria quell'azione positiva; così, se taluno corresse rischio d'affogare, e altri, non essendoci pericolo per la propria vita, non lo soccorresse, verrebbe condannato e punito anche dalle leggi civili. Invece, non potendo la legge positiva esternamente determinare il diritto e il dovere corrispondente, accade che, ad esempio, il povero non può far difendere da leggi civili il diritto proprio ad esser soccorso, dacchè nè la quantità del soccorso nè il soccorritore può definirsi. Se non è

determinato tuttavia da leggi civili chi abbia il dovere di rispettare i diritti di tal natura, è certo che la società intiera, in certi limiti necessari, ha questi doveri. E, di fatto, non può la società far morire coloro che *non possono sostentarsi;* ma è obbligata invece a dar loro lavoro, a nutrirli, a ricoverarli, a porgere assistenza ne' lor mali, a propagare l' istruzione, a procacciare il vantaggio materiale e il perfezionamento morale delle moltitudini. Poichè, dunque, abbiam notato la differenza fra doveri giuridici non sempre esternamente determinabili, e doveri esternamente determinabili, inferiamo la sostanziale concordia delle due dottrine; la più comune delle quali considerava solo il diritto nella sua esterna determinazione.

§ 5. — Le due specie notate di doveri sociali vennero espresse in due massime antiche, le quali pel Cristianesimo sono entrate distintamente nel senso comune dei popoli civili: *non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; agli altri fa' ciò che a te vorresti fatto.* Ora, a che si riferisce quel male che non vorremmo a noi fatto, e quel bene che vorremmo fatto a noi? Per fermo si riferisce alla nostra personalità sì interiore com' esteriore, alla nostra onoratezza, e alle cose che possediamo. Perciò, i doveri sociali si riferiscono alla *persona*, all' *onore*, e alle *cose*. Parleremo prima dei doveri negativi.

La personalità interiore può risguardarsi nel sentimento, nell' intelletto e nella volontà; e quindi avremo il dovere a non procurare l' infelicità degli altri, e non indurre altri nell' errore o nel vizio, imperocchè il dolore sia male del sentimento, l' errore del conoscimento, e il vizio della volontà. Si può togliere agli altri la felicità togliendo a loro la pace, o generando passioni e desiderj non appagabili, o insinuando non rette massime, o impedendogli atti co' quali s' acquista la felicità. Perciò si vede che l' adempimento e l' inadempimento di questo dovere, dipendono principalmente dall' adempimento e dall' inadempimento degli altri doveri risguardanti l' intelletto e la volontà o la personalità esterna e le cose.

Il dovere di non condurre gli altri nell' errore inchiude l'obbligo della *veracità*, o d'evitare la menzogna. Il dovere della veracità è rilevantissimo, perchè sovr'esso si fonda la civile società tutta. Per fermo, essendo l'umano consorzio un'armonia d'intelligenze, non può sussistere senza conformità del linguaggio col pensiero. La menzogna, ch'è la difformità della parola dal pensiero, oltre ad offendere l'intelletto altrui, perchè lo tira in errore, rende impossibile la compagnia degli uomini. Un male per sè stesso è dunque la menzogna, perchè contro a natura e contro a civiltà, vogliasi o no il male altrui, rechisi o no detrimento. Senza dubbio han reità maggiore le menzogne che recano danno altrui, minore quelle che nol recano; e il grado di reità della menzogna dannosa si ricava dal danno recato, e dalla ragione che altri aveva di fondarsi sulla nostra veracità. Se la menzogna è sempre rea, non tal' è sempre la *dissimulazione* e il *silenzio*, quando altri non abbia diritto a saper da noi qualcosa. Si distingua la *dissimulazione* dalla *simulazione*; quella nasconde solamente il vero, questa manifesta ciò che non è, finge cioè il falso, e quindi è una menzogna.

Il dovere negativo del rispetto all'altrui volontà c' impone l'obbligo di operar esternamente in modo che altri non sia condotto nel vizio, segnatamente per l'esempio, ossia c'impone la *pubblica onestà*. S'oppone ad un tal dovere lo *scandalo*, consistente nel cattivo esempio, dato agli uomini d'azioni malvage. Il dovere di non condurre altri nel vizio è in molta parte identico al dovere di non condurre altri nell'errore, perchè spesso s'impedisce la pratica del bene col non mostrarlo all'intelletto.

Da questi doveri scende l'obbligo di rispettare il diritto alla scelta del proprio stato, vers'il quale inclinano le proprie facoltà. Violando infatti questo diritto, si può impedire il conseguimento e della felicità e della perfezione intellettuale e della morale.

Quanto alla personalità esterna, corre l'obbligo di non togliere altrui la vita, e non recare offesa nelle membra, per la quale altri abbia dolore, o il corpo non possa

servire più di strumento alla interna personalità. Quindi l' omicidio e il ferimento sono delitti gravissimi. Corre inoltre all' uomo l' obbligo di non porre ostacolo allo svolgimento naturale del corpo, da che può venire malattia e morte; e poichè l' uomo a conservar sè stesso ha bisogno di lavorare, non deesi porre impedimenti al lavoro, la libertà del quale poi è diritto della conservazione. Finalmente sendo gli atti esterni dell' uomo un che personale, non si possono impedire nè quando sieno doverosi, e neppure quando solamente non offendano i diritti altrui, cioè sieno *leciti*, nè altresì quando si riferiscano alle azioni che abbiamo chiamate *meritorie.*

L' *onore* si è la dignità dell' uomo interiore, la quale si manifesta esternamente, e in tal guisa diventa un che sensibile. La natura umana è rispettabile per sè stessa, cioè onorabile; l' onore, adunque, palesato esternamente si è l' onorabilità rispettata in atto. Il debito di rispettar l' onore, parlando in genere, sta in rendere onore a ciò che lo merita, e quindi, riferito alla natura umana, comprende tutt' i doveri: ma in senso più ristretto si riferisce alle qualità morali della persona e al buon uso delle altre facoltà. Il dovere di non toglier l' onore poi è anche interno, perchè non si può pensare male degli altri senza ragioni certe; ma più particolarmente si considera in modo esteriore quanto all' altrui onestà, quando cioè vieta la *maldicenza* e la calunnia. Questo dovere esterno nasce bensì dall' interno, perchè deriva dall' interno rispetto dell' umana persona; e i popoli se non hanno sentimenti d' onore, non rispettano niente in atti e in parole. La facilità onde scorgiamo molti toglier onore alle persone, vien senza dubbio da corrotto animo, dall' esser cioè non onorati entro sè i maldicenti e i calunniatori. E in vero è fatto lampante, nei popoli corrotti la maldicenza esser maggiore; come si ha ne' popoli non viziosi più parsimonia di lodi, perchè s' onora chi merita e quanto il merito è.

Finalmente rispetto alle cose degli altri abbiam doveri. Si rispettano dall' uomo le cose in quanto son proprietà d' altr' uomo, in quanto cioè son divenute, senza lesione

d' altrui diritti, un mezzo per conseguire il fine della natura propria. Ora tal relazione di mezzo al fine costituisce la *proprietà*, ed ecco l' origine del diritto di proprietà, diritto ch' è giustificato dal diritto di conseguire il fine. Le cose comuni alla società umana, divengono *proprie* a ciascun uomo quando questi legittimamente le ha fatte sue per servirsene a' propri fini. Le cose che possediamo poi o son *mobili*, come le vesti, i cibi, i denari, o *immobili*, come le case, i terreni. Ora, l' uomo che s' è appropriata una cosa giuridicamente ha diritto di conservarsela, in primo luogo, perchè l' uomo dee aver sicurezza nei mezzi che lo conducono al fine suo; in secondo luogo, perchè, lavorando, acquista diritto ai frutti del suo lavoro; e finalmente perchè tal sicurezza occorre al perfezionamento de' beni materiali medesimi, come dimostra l' Economia sociale. Nè giova opporre a ciò qualche male che si congiunge sempre co' molti beni del vivere civile, per esempio le strabocchevoli ricchezze d' alcuni a paragone della miseria di molti altri; perocchè argomento non sia opporre un inconveniente; oltrecchè, quando le leggi abbian tolto i privilegi, la proprietà segue il lavoro, e così scema la differenza grande che corre, quanto a ricchezza, fra uomo e uomo. Il *furto* è violazione del diritto di proprietà e del corrispondente dovere, e si può commettere in molti modi, de' quali non è luogo discorrere.

Poichè non può esserci proprietà fuorchè di cosa, apparisce inumana e immorale la *schiavitù*, nella quale l' uomo è considerato a mo' di cosa, ed è strumento ai fini degli altri uomini, o come Aristotile diceva, *l' uomo d' un altr' uomo*. Non essendoci, secondo la legge naturale del bene, diritto sopra gli schiavi, nemmeno sarebbe negli schiavi dovere d' obbedienza; se non quando, posta legalmente la schiavitù, dalla disubbedienza potesse venir turbamento grande alla società civile, come nella servitù romana. Quella poi che taluni chiamano proprietà dei genitori sul corpo dei figli, non è tale a rigore, ma è un diritto che rispetto agli altri uomini hanno i genitori di allevare o educare i figli propri, e valersene a soccorso.

Distinguasi finalmente fra proprietà e *prestazione di opere*. Essa è una servitù di opere, come nei *servi della gleba*, non un' assoluta schiavitù; ma tale stato ancora contraddice la legge morale e la civiltà, perchè restringe la libertà d' arbitrio.

§ 6. — Da tutti questi doveri e diritti sociali nasce il diritto alla difesa dei propri diritti. La difesa, ora è *debita*, ora è *lecita* soltanto. È debita la difesa, quando è necessaria per adempire i propri doveri, come un padrefamiglia che difende i beni propri pe' figli; debita la difesa del proprio onore, quando l' offesa fosse tale da impedire gli uffici sociali; debita la difesa della propria vita, quando da ciò dipendesse la vita altrui. Le società politiche poi hanno sempre il dovere a difendersi, perchè l' unità politica è bene di tutti e diritto di tutti, e quindi è dovere a tutti difendere il comune diritto. Fuora di questi e altri casi somiglianti, ne' quali la difesa è debito, abbandonare la tutela de' propri diritti può essere magnanimità; ma difenderli è sempre lecito, purchè si rimanga nei giusti confini. Questi sono: 1° aver diritto alla cosa che si difende, 2° non difenderla con illeciti mezzi, 3° che un' offesa o un' aggressione ingiusta metta in pericolo la cosa di cui si tratta, 4° che la difesa sia opportuna e capace di porre in salvo il diritto minacciato. In queste condizioni la difesa è lecita, purchè si difenda i propri beni e la propria persona col minor danno possibile dell' aggressore: le quali cose tutte i moralisti e gli scrittori di Gius penale racchiudono nel detto, *cum moderamine inculpatæ tutelæ*. La difesa della propria vita, pertanto, può essere sospinta da necessità fino a togliere la vita dell' aggressore, il quale s' è posto in tal modo fuori dell' ordine.

Da queste considerazioni si rende manifesta la irragionevolezza e barbarie del *duello*, ch' è un *combattimento convenuto per causa privata*, e col quale si vorrebbe difendere il proprio onore offeso. Ma il duello non è mezzo a difendere l' onore, perchè non è mezzo a mantenerci la stima degli altri uomini. Si potrà ottenere

per timore qualche rispetto esteriore, o il nome di spregiatore della vita; ma ciò non è onorevol cosa, perchè lo spregio della vita è barbarico, non civile sentimento d'onore. Inoltre, il duello è guerra privata contro all'ordine civile, perchè la comune tutela è della società intera. Oltre adunque non esser conducente al fine, il duello lede i doveri verso sè stesso e verso l'umana società.

L'origine stessa del duello ne mostra l'irragionevolezza e la barbarie, ignoto ai popoli antichi, che solo facevano duelli per causa pubblica; benchè Greci e Romani fosser certo valorosi. Dice il Montesquieu nello *Spirito delle Leggi*, che il duello, a parer suo, è conseguenza di leggi dei barbari, le quali ammettevano le prove negative, cioè che uno accusato si potesse giustificare giurando innanzi a testimoni di non esser colpevole del fatto imputatogli, e dichiarando mentitore chi lo accusava; talchè all'accusatore per mantenere il proprio decoro non restava fuorchè il duello. Infatti la legge Salica, che non ammetteva le prove negative, non ammetteva nemmeno il duello, dovechè le leggi de' Ripuari o degli altri barbari che ammettevano tal maniera di prove, concedevano il duello. Allora dunque il duello era più irragionevole che reo, e, più del duello, irragionevole era la legge; oltrechè in popoli barbari e guerrieri, le cui principali virtù consistevano nella forza e nel dispregio della vita, chi avesse rifiutato simil combattimento, sarebbe apparito non degno di onore. Da tutto ciò si rileva come al nostro tempo non trovi ragione alcuna il combattimento privato, non dico per esser giustificata o scusata la sua reità, ma nemmeno per non apparire una stoltezza. Scrive il Rousseau confutando eloquentemente il duello: « Virtù, vizio, onore, infamia, verità, menzogna, tutto può derivare dall'esito d'un combattimento; una sala d'armi è la sala della ragione; non c'è che il diritto della forza e la ragione dell'uccisione; ogni riparazione dovuta agli offesi consiste nell'ucciderli, ogni offesa è riparata ugualmente nel sangue

dell' offensore o dell' offeso! Dite; se i lupi sapessero ragionare, avrebbero essi opinioni diverse?....

» Se fosse vero che riceva disprezzo chi rifiuta il duello, qual disprezzo è più a temere? l' altrui operando rettamente, o il nostro operando male? Credetemi, colui che stima veramente sè stesso è poco mobile all' ingiusto disprezzo degli altri, e teme solamente d' esserne degno, perchè il buono e l' onesto non dipendono dal giudizio degli uomini, ma bensì dalla natura delle cose: e quand' anche tutte le genti approvassero l' azione da voi commessa, ella non sarebbe perciò meno disonorata. Ma non è vero che avendo la virtù d' astenersene, si riceva disprezzo. L'uomo retto, che non ha macchia nella vita nè mai ha dato segno di debolezza, rifiuterà di farsi reo d' un omicidio, e ne riceverà grande onore. Sempre parato a servire la patria, a proteggere i deboli, a compire i doveri più spinosi, e difendere in ogni congiuntura giusta e onesta ciò che gli è caro a prezzo del suo sangue, imprime nel suo animo quella fermezza indomabile che non si acquista senza il coraggio vero. Nella sicurezza della sua coscienza procede a fronte alta, non fugge nè cerca il suo nemico. Manifesto apparisce che men teme di morire che di operar male, e che aborre il delitto, non il pericolo. Se vili pregiudizi sorgono contro di lui, ogni giorno della sua vita onorata è un testimone che li condanna; e in una condotta sì ferma e costante, il giudizio d'un'azione sorge da tutte le altre. »

§ 7. — Da ultimo, faremo cenno dei doveri di benevolenza che scaturiscono dalla legge positiva, *agli altri fa' ciò che vorresti fatto a te stesso.* La benevolenza è un sentimento disinteressato e allo stesso tempo un dovere; e se la consideriamo ne' suoi effetti esterni, prende il nome di *beneficenza.* Il bene che si può procurare altrui risguarda la conservazione o il perfezionamento loro in ordine al fine della natura umana. Quanto alla conservazione, si deve soccorrere gli altri uomini ne' loro bisogni, per esempio nelle malattie o nell' impotenza. I beni che si possono procurare altrui rispetto al perfezionamento si attengono

alla felicità e alla virtù; e però i doveri corrispondenti si adempiono: 1° istruendo l'altrui intelletto, massimamente nelle verità morali, necessarie al conseguimento del fine ultimo; 2° educando al bene l'altrui volontà in consigli e in esempio; 3° promovendo il benessere sì animale e sì spirituale degli altri.

Ecco poi alcune condizioni e proprietà essenziali della beneficenza: 1° I benefizi veri son quelli disinteressati; 2° I benefizi che posson recar dei mali al beneficato, per l'abuso ch'egli possa farne, son vietati dalla carità vera; 3° È da por misura nella beneficenza, e non recar danno essenziale a sè stesso, giacchè non si può mancare al fine proprio per cooperare a quello degli altri; 4° Occorre mettere ordine nei benefizi, eleggere cioè i più bisognosi, e a parità di condizioni preferire i nostri benefattori, e inoltre i parenti come parenti, e dopo i nostri amici e i compatriotti, e così sempre i più degni al nostro rispetto; 5° In tesi generale l'adempimento dei doveri di benevolenza è subordinato all'adempimento dei doveri di giustizia.

§ 8. — Resta da parlare dei principali doveri dell'uomo verso sè medesimo, nel trattar dei quali saremo più brevi perchè i doveri che ha l'uomo verso sè stesso sono uguali a' doveri verso gli altri uomini. Anche questi doveri son positivi e negativi; e si raccolgono nelle due supreme obbligazioni: *non impedire il conseguimento del tuo fine; procura di aggiungere il tuo fine.* — In quest'ordine di doveri, quelli di natura proibitiva sono di obbligazione stretta e vanno innanzi a' doveri positivi che sono di più larga obbligazione. Così, mentre io sono obbligato a evitare gli eccessi nel mangiare e nel bere, i quali recano danno alla mia salute, non sono in ugual maniera obbligato al tale o tal altro esercizio che fortifica il mio corpo.

Nella dottrina che reputa tutt'i doveri esser giuridici, anche i doveri verso sè stesso hanno per correlativo i diritti, dei quali è insignita la natura umana considerata entro noi, pel raddoppiamento altrove notato, come obietto del nostro pratico riconoscimento. Vale a dire, noi, come oggetto dei doveri nostri, abbiamo diritto verso noi stessi

a non essere impediti e anzi ad essere aiutati nell' acquisto del nostro fine; come soggetto dei doveri, noi abbiamo l' obbligo di riconoscere praticamente in noi questa esigenza morale del rispetto.

I doveri che ha l' uomo verso sè stesso son di valore uguale ai doveri che ha verso gli altri uomini, talchè se altri fosse per uccidermi in isbaglio, potrei, senza reità, uccider l' altro; salvo però il caso che vengano in conflitto doveri negativi d' un ordine con doveri positivi d' altr' ordine, chè allora i doveri negativi prevalgono: ad esempio, non potrei procurare dei beni a me con ledere gli altrui, nè beneficare gli altri col togliere a me ciò ch' è necessario per conseguire il mio fine. Alcune volte si può preferire gli altri a sè stesso, e questo è il caso delle opere meritorie o dell' eroismo. Ma di tali azioni non tutti son capaci e non v' è obbligazione determinata.

§ 9. — I principali doveri dell' uomo verso sè stesso risguardano, come i doveri sociali, l' interna e l' esterna personalità, l' onore, le cose e la scelta del proprio stato. Quanto alla interna personalità, si distinguono: in doveri relativi all' intelletto, i quali cioè proibiscono l' errore o impongono l' acquisto della verità, e supremamente delle verità necessarie al conseguimento dell' umana destinazione; in doveri relativi alla volontà, i quali c' impongono di fuggire il vizio e d'acquistare ogni virtù educatrice e perfezionatrice della volontà; in doveri relativi al sentimento i quali c' ingiungono di non impedire la felicità nostra, e praticare ogni mezzo per conseguirla. Risponderemo qui a una difficoltà che potrebbe farsi circa il dovere di cercare la propria felicità, cioè: non cerca l' uomo naturalmente e necessariamente la propria felicità con tutti gli appetiti suoi? e se non può non cercarla, perchè c' è il dovere di cercarla? C' è il dovere, perchè l' uomo può riporre la propria felicità in ciò che non è vero bene e che non produce la sua felicità,

« Imagini di ben seguendo false
Che nulla promission rendono intera. »

Ora il dovere notato impone di abbandonare quelle ima-

gini false di bene per correr dietro alla vera felicità derivante dal conformarsi all' ordine, e che appunto consiste nel sentimento stesso dell' ordine.

Quanto alla esterna personalità, abbiam obbligo di conservare la vita del corpo e di non impedire il suo svolgimento naturale; e inoltre di usare tutt' i mezzi a ringagliardire il nostro corpo. Indi la continenza, la sobrietà e gli esercizi corporei, affinchè si abbia la *mens sana in corpore sano,* necessaria tanto all' adempimento d' ogni dovere. Il suicidio, la mutilazione delle membra e ogni atto capace d' alterare l' organismo del corpo, sono la violazione di questo rilevantissimo dovere. Com' è possibile il suicidio mai, se l' uomo ha naturale amore alla vita? È possibile appunto, perchè siamo costituiti di animalità e d' intelligenza, e taluno, mosso dagli affetti spirituali, può reputare la cessazione de' dolori fisici e morali maggior bene della vita medesima. Quantunque il suicidio sia riprovevolissimo, perchè viola i doveri verso sè stesso, verso la umana società e verso Dio, è tuttavia una manifestazione della superiorità dello spirito sui sensi; e mostra che solamente l' uomo quaggiù è fornito d' intelligenza, giacchè l' animale non s' uccide. Ma senza dubbio tal dispregio della vita non è vera fortezza, non vero coraggio: la vera fortezza e il vero coraggio sta in tollerare i dolori e i mali della vità, e chi non li sopporta, è fiacco. Ci piace recare qui alcuni tratti del Rousseau, il quale nella *Nuova Eloisa*, dopo aver fatto l' apologia del suicidio, ne fa poi vittoriosa confutazione: «Ti è dunque permesso cessar di vivere? io vorrei sapere se veramente hai cominciato. Che! fosti tu posto in terra per non far nulla? Il cielo non t' impose colla vita uffici da esercitare? Se tu hai compito la tua giornata innanzi sera, ripòsati il resto del giorno; ti è concesso: ma vediamo l' opera tua. Qual risposta pronta darai tu al giudice supremo che ti domanderà conto del tuo tempo? Parla, che gli dirai? Misero, trovami un giusto che si vanti d' avere assai vissuto, e imparerò da lui come bisogni aver passato la vita per avere il diritto di lasciarla.

» Tu sei nauseato della vita, e dici: la vita è un male. Presto o tardi tu sarai consolato, e dirai: la vita è un bene; allora tu dirai una cosa più giusta, senza ragionar meglio, perchè niente avrà cangiato fuorchè te stesso. Comincia dunque fin d' oggi; e poichè tutto il male sta nelle cattive disposizioni dell' animo tuo, correggi que' tuoi affetti disordinati, e non bruciare la tua casa per non durar la fatica di ristorarla.

» Non dire più che a te si è male la vita, perchè dipende da te solo ch' ella sia un bene; e se è male aver vissuto, è una ragione di più a viver dell' altro. Non dire più nemmeno che t' è lecito morire, perchè sarebbe quanto dire che t' è permesso non esser uomo, e t' è concesso ribellarti all' autore dell' esser tuo, e fallire al tuo destino....

» — Ma io non ho che fare quaggiù; io sono inutile al mondo. — Filosofo d' un giorno, ignori tu che non potresti fare un sol passo sulla terra senza trovare qualche dovere da compiere, o che ogn' uomo è utile alla società umana per ciò solo ch' egli c' è?

» Se ti resta in fondo al cuore sentimento alcuno di pietà, vieni, che io t' insegni ad amare la vita. Ogni volta che sarai tentato d' uscirne, dì' fra te stesso: ch' io faccia prima di morire un' azione buona; va' quindi a cercare un bisognoso da soccorrere, o infelice da consolare, od oppresso da proteggere. Se questo pensiero ti trattiene oggi, ti tratterrà domani, dopo domani, per tutta la vita. Se questo non ti trattiene, muori: tu sei un tristo. »

§ 10. — L' uomo ha il debito poi di non offendere l' onore proprio, di mantenerlo e accrescerlo. I vizi che in modo singolare offendono il proprio onore sono la *menzogna* e la *viltà*. La menzogna è interna, o esterna perchè avanti di proferirla fuori, la diciamo entro di noi; con questa l' uomo si rende spregevole agli altri, con quella si rende spregevole a' suoi propri occhi, perchè la menzogna è l' avvilimento della persona, e per così dire, l'annientamento dell' umana dignità. La servitù e la viltà dell' animo avviliscono del pari, e ci rendono spregevoli agli occhi nostri e agli altrui. Scrive il Kant nei *Principj*

metafisici della morale circa tal dovere: « Non siate serv degli uomini; non soffrite che i vostri diritti sieno violati; non contraete obbligo alcuno che non possiate soddisfare; non accettate benefizi dei quali potreste fare a meno; non siate nè parasiti, nè ingannatori, nè mendicanti; vivete perciò frugalmente, per timore d' essere un giorno ridotti alla miseria. Ogni pianto e lamento, un grido solo nel dolore corporeo, è indegno di voi, massime se avete la coscienza d'averlo meritato. Un colpevole nobilita la sua morte, ne diminuisce almeno il disonore, colla fermezza che mostra morendo. »

Rispettare inoltre si deve in noi la scelta del proprio stato, perchè da tale scelta dipende la sorte nostra, e felicità, o anche il bene che possiamo fare agli altri, e ciò si effettua studiando e riconoscendo le proprie inclinazioni.

Da ultimo, abbiam dovere di rispettare altresì le cose che sono di nostra proprietà, in quanto son mezzi necessari alla propria conservazione, o all' adempimento degli uffici socevoli, e a conseguire il nostro fine. Deesi anco procurare, quando una ragione più alta non lo impedisca, per esempio, amore di studi e annegazione di vita religiosa, d' accrescere in modi onesti le proprie sostanze, e indi procacciare a sè i mezzi necessari di perfezionare sè stesso e la umana società.

Capitolo Trentesimoquinto.

DELLA LEGGE DEL DIRITTO E DELLE SOCIETÀ UMANE.

Sommario. — § 1. Del diritto considerato come legge. — Legge naturale e legge umana. — La legge naturale, che nella fonte sua è divina, non dee risguardarsi com' arbitraria volontà di Dio, ma sì come giustizia essenziale. — § 2. Caratteri d'ogni legge positiva umana, e come la prima ragione loro stia nella legge naturale. — In quali modi le leggi positive si conformano alla naturale? — § 3. Come un fine comune buono sia legge o unità che unisce gli uomini in attinenze reali. — Indi società umana universale, e società particolari necessarie e libere. — § 4. Società domestica che racchiude la società coniugale e la parentale, e oggetto suo. — Doveri e diritti dei coniugi fra loro, e dei genitori coi figli. — § 5. Società politica o Stato. — Necessità di

un governo o potestà comune. — Falsa opinione che la società politica non venga da natura. — § 6. Società libere che costituiscono una personalità morale. — § 7. Poteri governativi. — Doveri principali del governo e dei cittadini fra loro. — § 8. Forme particolari di reggimento politico. — Governo misto o monarchico rappresentativo.

§ 1. — Abbiamo veduto (Cap. 33) il dovere e il diritto germinare dalla stessa legge del bene, e che l'uno e l'altro si posson prendere in senso soggettivo e in oggettivo. In sè considerato, cioè obiettivamente, il diritto è la norma che mena direttamente al fine dell'uomo, e perciò è legge che s'immedesima col dovere obiettivamente considerato anch'esso, è la legge morale. I Latini chiamavano *jus* il diritto, *a jubendo,* perchè non si può comandare fuorchè il retto; e davano così al diritto un nome più pratico, considerando l'effetto della legge; mentre noi lo chiamiamo con nome più teorico, considerando la cagione del comando, che è la rettitudine. E in vero, mentre non si potrebbe dire d'ogni legge, *jubetur, ergo jus est,* si può e si deve dire, *jus est, ergo juberi potest.*

La legge del diritto può considerarsi come *naturale* o come *umana.* La legge naturale poi è la partecipazione dell'uomo alla legge eterna, è manifestazione razionale all'uomo dell'eterna volontà che comanda la conservazione e vieta la perturbazione dell'ordine, conosciuto nella natura delle cose. La detta legge ha in sè le norme di tutt'i diritti che noi riconosciamo nella natura umana, o ch'essi corrispondano solamente ai doveri negativi, o che, secondo la dottrina non anche universalmente consentita e più volte notata, sieno correlativi ad ogni dovere. La legge umana ch'è *positiva,* vale a dire esterna, ha l'ufficio di riconoscere la legge naturale, e ancora di determinare alcune azioni che dalla legge naturale si risguardano genericamente, ma non sono determinate: ad esempio, nel diritto civile si determina la distanza che deve passare fra una casa e un'altra per non togliere la luce. La legge naturale del diritto è divina come la legge del dovere, perchè sono ambedue assolute e ci manifestano la Divinità. In queste parole Dante riconosce la

origine divina del diritto: *Jus, cum sit bonum, per prius in mente Dei est: et cum omne quod in mente Dei est, sit Deus; et Deus maxime seipsum velit; sequitur quod jus a Deo, prout in eo est, sit volitum: et cum voluntas et volitum in Deo sit idem; sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus.* (De Mon. l. II, c. 2.) È stata fatta questione se la legge sia giusta perchè voluta da Dio, o se Dio la voglia perchè giusta. Tal controversia possibile fra i Pagani, e indi nell' Eutifrone mirabilmente da Platone disputata, quando cioè le favole gentilesche attribuivano vizi alle deità, non è ragionevole nel Cristianesimo, che nitidamente dimostra essere Dio identico alla giustizia. Dio infatti essendo l' ente perfetto, è altresì perfetto intelletto e perfetta volontà, e come non può errare nè volere l' errore, così non vuole nè può volere il male. Talchè queste due proposizioni « Dio vuole il giusto » e « il giusto è ciò che Dio vuole » sono equivalenti. Fu dunque libero Dio, con libertà d' indifferenza, nello stabilire la legge? No, perchè la rettitudine si è la sua stessa natura, e repugnerebbe alle sue perfezioni tal libertà, che sarebbe arbitrio del male. La necessità della legge naturale dipende dalla necessità dell'essere divino, e quindi l' opinione del *fato*, quasi potere indipendente da Dio, è contro ragione. Però dimandare: la differenza fra il giusto e l' ingiusto vi sarebbe pur sempre se Dio non fosse? val domandare una cosa assurda. Però Dante:

« O terreni animali, o menti grosse!
La prima volontà, ch' è per sè buona,
Da sè, ch' è sommo ben, mai non si mosse;
Cotanto è giusto quanto a lei consuona;
Nullo creato bene a sè la tira,
Ma essa, radïando, lui cagiona. »
(*Parad.*, XIX.)

§ 2. — La legge positiva umana, per essere legge, conviene abbia i seguenti requisiti principali: 1° Dev' essere *giusta*, cioè conforme alla legge naturale che dentro noi è l' espressione dell'assoluta giustizia. 2° Dev' essere *utile*, coordinata cioè al bene comune, poichè la legge positiva

si ordini da' legislatori al fine sociale, o al bene di tutti. 3° È di natura *esterna*, cioè sensibilmente manifestata con parole o per iscritto: è questa espressione *sensibile* nella legge chiamasi *promulgazione*. 4° Dev'essere *opportuna*, cioè conveniente alle condizioni del tempo, del luogo, delle persone, perchè senza mantenere siffatte condizioni, la legge positiva non può conseguire il fine a cui è diretta. E poichè le opportunità sono variabili, la legge, per istare in armonia con esse, bisogna si muti, e perciò, a differenza della legge naturale, può andar soggetta a *derogazioni* e *abrogazioni*, cioè a particolare o a totale annullamento. Come tutto ciò non contraddica poi alla sua giustizia diremo fra poco. 5° Dev' esser *particolare*, cioè obbligatoria ne' confini del consorzio politico al cui governo presiede il legislatore.

La principale proprietà della legge positiva umana si è la sua giustizia, o conformità di essa colla legge naturale. Se quella non è giusta, non obbliga; ma, quando non violi qualche dovere imprescindibile, o a trasgredirla venga perturbazione grave alla società, l'uomo è tenuto a osservarla rispetto al bene comune, ch' è legge inviolabile: « Constat (scrive Cicerone nel *De leg.* II, 5) profecto ad salutem civium, civitatumque incolumitatem, vitamque hominum quietam et beatam, inventas esse leges; eosque, qui primum ejusmodi scita sanxerint, populis ostendisse, ea se scripturos atque laturos, quibus illi adscitis susceptisque, honeste, beateque viverent: quæque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarunt. Ex quo intelligi par est, eos, qui perniciosa et injusta populis jussa descripserint, quum contra fecerint, quam polliciti professique sunt, quidvis potius tulisse, quam leges: ut perspicuum esse possit, in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam justi et juris legendi.... Quid, quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quæ non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua consessu suo sanxerint? Nam neque medicorum præcepta dici vere possint, si quæ inscii imperitique pro salutaribus mortifera conscripserint;

neque in populo lex, cuicuimodi fuerit illa, etiam si perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex, justorum injustorumque distinctio ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quæ supplicia improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. » Ma com' è possibile che ci sia una legge naturale, al cui ragguaglio si fanno le leggi umane, mentre le leggi vediamo che sono e sono state tanto varie e diverse e contrarie? Questa è un' obiezione che in ogni tempo è stata fatta dai sofisti contro l' esistenza della legge naturale, ma non ha valore alcuno. Imperocchè sia facil rispondere che la varietà delle leggi viene da varietà di costumi dei popoli e dalle diverse condizioni loro, che rendono opportuna per certi popoli una legge, per altri inopportuna, e questa opportunità delle leggi è conforme alla legge naturale. Le contrarietà poi delle leggi positive dan segno o d' errore di mente o di passioni che producono ingiustizia, come le leggi della schiavitù, le quali venivano allo stesso tempo da errore e da prepotenza e da odio. Però Cicerone nel libro ora citato (I, 17) osserva: « Quum et bonum et malum natura iudicetur, et ea sint principia naturæ; certe honesta quoque et turpia simili ratione dijudicanda, et ad naturam referenda sunt. Sed perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio; et quia non idem contingit in sensibus, hos natura certos putamus; illa, quæ aliis sic, aliis secus, nec iisdem semper uno modo videntur, ficta esse ducimus. Quod est longe aliter: nam sensus nostros non parens, non nutrix, non magister, non poëta, non scena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero. Animis omnes tenduntur insidiæ, vel ab iis, quos modo enumeravi, qui teneras et rudes quum acceperunt, inficiunt et flectunt, ut volunt; vel ab ea, quæ penitus in omni sensu implicata insidet, imitatrix boni, voluptas, malorum autem mater omnium: cujus blanditiis corrupti, quæ natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernimus satis. »

Ora in quali modi accade che la legge positiva umana

si conformi alla legge naturale? 1° In modo *diretto,* perchè la legge umana conferma la naturale: ad esempio, ella proibisce di uccidere, di rubare, di calunniare, di giurare il falso e somiglianti azioni malvagie, condannate dalla legge naturale. 2° In modo *indiretto,* in quantochè la legge positiva determina ciò che è indeterminato nella legge naturale; e questa è la ragione, per cui variando le leggi positive secondo i luoghi, i tempi, i popoli e le circostanze, possono rimanere conformi alla legge naturale. Ad esempio, la pena del furto è conforme alla legge naturale, perchè senza pene non sussiste la società, nè la proprietà si difende dalla società senza pene; ma determinare il quanto della pena non è di legge naturale, almeno di derivazione immediata, ma è di opportunità, vale a dire dipendente dalla diversa efficacia della pena. Tuttavia ciò è indirettamente uniforme alla legge naturale, perchè il far corrispondere i diversi gradi di pena alla diversa efficacia della pena, è dettato da legge naturale di giustizia.

§ 3. — La legge del diritto unisce gli uomini fra loro, perchè comanda il rispetto reciproco, e quindi l'adempimento di que' doveri, onde gli uomini conseguiscono il bene comune. La legge si è quindi fine comune che unisce gli uomini con attinenze reali, o in società. Le attinenze che uniscon gli uomini variano a seconda de' fini vari che determinano il bene universale, e quindi variano le società. La società umana, considerata in modo universale, cioè come quella che unisce fra loro tutti gli uomini della terra, dicesi *società naturale* o *universale.* La società naturale in fatto non c'è, nè mai è stata; ci vuole sempre una società determinata e positiva. Quella non è bensì nemmeno un'astrazione, dacchè sia il fondamento reale delle altre società particolari; così l'uomo è determinato sempre nel suo vivere, ma non per questo si può dire che la natura umana sia un'astrazione. Però se due uomini, venendo dai poli opposti, s'incontrassero all'equatore, avrebbero fra loro doveri e diritti. E indi sorge il *diritto internazionale,* o *gius delle genti,* che unisce le

nazioni per questo vincolo universale di umana fratellanza e socievolezza naturale. Quando sul fondamento della società universale si formano società particolari e positive, queste hanno varia natura quanto le attinenze che congiungono i soci a un fine comune e si distinguono in *necessarie* e *libere*, cioè la cui esistenza è dipendente o indipendente dall' arbitrio umano.

§ 4. — La *famiglia* è una società ch' è condizione d'ogn'altra, ed è necessaria, perchè voluta dalla natura. Infatti: 1° fisicamente, uomo nasce da uomo, e ogn' uomo presuppone la famiglia; 2° la società domestica non suppone altra società; 3° soddisfa i più imperiosi bisogni sì fisici e sì morali; 4° essa è la prima che richieggasi per la propagazione del genere umano, e però è assicurata dalla natura con gagliarde attrattive. La famiglia comincia dalla società *coniugale*, o *piena unione dell' uomo colla donna secondo l' ordine della retta ragione*. Tale unione è fisica, intellettuale e morale, e, secondo la retta ragione, l' unione fisica è subordinata alla intellettuale, e ambedue alla morale. Ora, salvo accidentali congiunture, gli uomini hanno diritto e dovere di formare una famiglia per la propagazione degli uomini e perfezione loro. *Salvo accidentali congiunture*, perchè considerata la cosa individualmente, si trova che formare una famiglia nuova non è a tutti necessario nè per la perfezione di sè nè per quella degli altri, dandosi talvolta che sia viceversa dannoso. Quindi non in tutti gl' individui è diritto doveroso di formare la famiglia, ma bensì quando vi siano tratti dalla propria vocazione e abbiano la possibilità di mantenere ed educare i figli. La famiglia, essendo un' origine continuata della specie umana, ha per oggetto il dovere, e indi la educazione morale di coloro che la compongono. La società coniugale poi è di natura sua, 1° *monogamica*, senza di che non si ottiene il fine morale e sociale del matrimonio; 2° *indissolubile*, per la stessa ragione; 3° *pubblica*, perchè ciò serve a tutelare la illibatezza del coniugio e l' integrità della famiglia. Il matrimonio, che è l' atto col quale si costituisce la società coniugale (uma-

namente considerato), vuolsi perciò ritenere come un fatto derivante dalla legge naturale, non dalla legge positiva, la quale ha solo il diritto e il dovere di regolarne gli effetti civili. I doveri e i diritti dei coniugi risguardano: 1° l'unione spirituale; 2° l'unione fisica. Fra quelli del prim'ordine è l'*amore* reciproco, che reca con se il reciproco *rispetto*, e ispira la mutua *fede*. Indi nasce l'aiuto e il conforto scambievole, e la comunione dei beni ch'è ordinata ad ottenere il fine comune. Quanto all'unione fisica è da notare che i coniugi hanno dovere di compierla quando sien ben disposti di spirito e di corpo, perchè la Fisiologia e la Psicologia mostrano concordemente che le loro fisiche e morali disposizioni si trasfondono nella prole per la generazione. D'ordinario l'uomo ha più vigore di mente e di corpo, e a lui quindi s'appartiene il governo della famiglia; gli altri uffici sono scompartiti dalla natura stessa fra' coniugi.

Se nascono dal matrimonio figli, allora si forma la *società parentale* che colla società coniugale costituisce la società domestica. I doveri dei genitori verso i figli si riferiscono primieramente e assolutamente al padre, in modo secondario e relativo alla madre. Essi hanno diritto, rispetto agli altri uomini, di allevare ed educare la prole, ma verso la prole ne hanno il dovere. Ora i genitori devono provvedere: 1° alla conservazione ed educazione fisica dei figli, procurando ad essi gli alimenti e rendendo gagliarde le lor forze corporee; 2° all'educazione intellettuale, istruendoli nelle verità necessarie ad ogni uomo, e dando loro il modo di scegliere il proprio stato; 3° all'educazione morale della prole, procacciata segnatamente coll'autorità, coll'amore, per consigli e per l'esempio. I figli poi da parte loro han l'obbligo: 1° di professare verso i genitori amore, rispetto, gratitudine, obbedienza; 2° di aiutarli e confortarli, e, quando essi ne abbiano bisogno, procurare loro gli alimenti necessari.

§ 5. — Quando più famiglie si uniscono fra loro per la comune difesa e la tutela dei loro diritti, nasce la *Società politica*, o Stato, che si può con Cicerone descrivere:

Respublica, res populi; populus autem non omnis hominum cœtus quoquomodo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis comunione sociatus. (De Rep. I, 25.) Le società politiche, quantunque nascano dalla volontà di uomini che si congregano, sono *necessarie*, dacchè non si può trovar mai la società naturale senza le politiche, necessaria essendo alla difesa degli umani diritti e al perfezionamento loro una *comune potestà*, come dice Dante:

« Però convenne leggi per fren porre,
Convenne rege aver che discernesse
Della vera cittade almen la torre. »

Il fine della società politica è di determinare esternamente i diritti degli uomini per conservarli e perfezionarli; la qual determinazione, dice Dante, è *una proporzione reale e personale tra uomo e uomo: est realis et personalis hominis ad hominem proportio; quæ servata, hominum servat societatem, corrupta corrumpit.* (De Mon. l. II, c. 5.) La legge della società politica risguarda quindi gli atti esterni riferibili al diritto, tutti quelli cioè che conducono alla felicità comune.

L' Hobbes sosteneva esser l' uomo non mica naturalmente sociabile, ma bensì solitario e tutto di sè, nè stato naturale perciò essere la società politica, o determinazione necessaria della società universale, ma uno stato di guerra continua fra gli uomini, per uscire dalla quale si formò tra gli uomini un *patto* nell' interesse di tutti: così a poco a poco nacquero le politiche società, e l' uomo, di natura sua malvagio, vien corretto dalla società e dalle sue leggi. G. G. Rousseau poi, mantenendo la teorica dell' Hobbes circa l' origine della società umana da un immaginario patto sociale, dissente dall' Hobbes in quanto insegna che l'uomo è nato buono, ma la società umana lo guasta e lo corrompe. Tali opinioni del non venire da natura le società politiche, opinioni che contraddicono la storia, perchè niun popolo è stato mai conosciuto disleggiato e fuori d' ogni società, e che contraddicono la coscienza la quale ne palesa esser l'uomo ordinato da natura al civile consorzio, furono non solo dei sensisti del passato secolo,

ma sì dei sofisti antichi, e le riprovarono e confutarono maestrevolmente Aristotile e Cicerone. Il quale nel luogo citato di sopra prosegue: *ejus autem prima causa coëundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quædam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc;* e dopo avere esposto l'opinione di chi tiene aver vissuto gli uomini molto tempo disgregati fra loro, ed essersi congregati per difendersi dalle bestie feroci: *Hæc aliis delira visa sunt, dixeruntque, non ferarum laniatus causam fuisse coëundi, sed ipsam potius humanitatem: itaque inter se congregatos, quod natura hominum, solitudinis fugiens et comunionis ac societatis appetens esset.*

§ 6. — Le società *libere* sono le società di amicizia, di scienze, di lettere, di commercio, d'industria, le quali risguardano un fine non essenziale alla natura umana, e sono determinabili ad arbitrio, purchè senza offesa di doveri. Tali società costituiscono una personalità morale, e gli uomini hanno diritto di formarle, nè vengono create dallo Stato, quantunque lo Stato abbia dovere di difenderle e di regolarle. Quand' esse poi son formate, impongono ai consociati dei doveri, che non si possono lasciare inadempiti senza offesa dei diritti altrui. Da ultimo la società religiosa *positiva* nasce da un fatto positivo divino ed è governato da leggi positive che hanno origine diretta nella divinità, e però trattare di essa non è nostro argomento. Ma vuolsi ripetere come a quel modo che non si trova società universale non politica, così non trovasi nè può trovarsi società religiosa non positiva, dacchè le attinenze sociali dell'uomo rispetto alla religione richieggono atti positivi. La società religiosa poi ha per oggetto immediato, come la società domestica, il dovere e la coscienza, e non già il diritto, come le politiche società.

§ 7. — Dopo avere così discorso in generale delle società necessarie e libere, crediam opportuno scendere a dir qualcosa di più determinato sulla società politica, come abbiamo fatto per la domestica società.

I soci componenti lo Stato si chiamano *cittadini*, alcuni dei quali sono *assoluti*, come i capi di famiglia, altri

relativi, come quelli dipendenti dal padre di famiglia. Possono diventare poi cittadini assoluti eziandio coloro che non sono capi di famiglia e le donne stesse, quando abbiano l'età e le altre condizioni determinate dal diritto civile. La persona individua o collettiva, a cui è delegato il potere di far le leggi e di amministrare la cosa pubblica, dicesi *sovranità* o *governo*. Il governo comprende tre poteri, il *legislativo*, il *giudiziario*, e l'*esecutivo*, il primo dei quali consiste nel far le leggi, il secondo nell'applicarle alle azioni dei cittadini, il terzo nel fare eseguire le leggi dello Stato. La distinzione di questi tre poteri è necessaria per impedire gli arbitrii e assicurare la giustizia. Indichiamo i doveri più rilevanti dello Stato verso i cittadini, e dei cittadini verso lo Stato. 1° Essendo il fine della politica società il bene comune o l'ordine, bisogna che il legislatore faccia le leggi conformi alla legge naturale o conducenti al bene comune. 2° La legge positiva dovendo avere una sanzione, questa bisogna che abbia i caratteri della universalità e della proporzione. 3° Le leggi devono esser chiare e rese note a tutti, affinchè niuno possa invocare l'ignoranza della legge, o esser punito innocentemente, in caso di trasgressione. 4° È dovere fondamentale de' legislatori far comprendere il fine e le ragioni della legge, e perchè le leggi sieno da' giudici bene interpretate, e perchè sia fatto manifesto alla cittadinanza il dovere d'osservarle. 5° I magistrati del potere giudiciario ed esecutivo han l'obbligo di sapere a fondo le leggi che devono applicare od eseguire. 6° In tutte le loro determinazioni essi devon prescindere dalle opinioni loro particolari, e religiosamente seguire le ragione della legge. 7° Quando non possono applicare od eseguire la legge con sicurezza di coscienza, han l'obbligò d'astenersene; 8° e solo quando la legge non parla, supplisca la coscienza del magistrato. 9° La parzialità dei magistrati, e il favore da loro ad alcuni concesso, è una violazione dei loro più sacri doveri.

I doveri dei cittadini verso lo stato si compendiano in questi: rispetto all'autorità, e obbedienza alle leggi,

§ 8. — Il potere sovrano di far leggi e di eseguirle, essendo diritto del comando, origina primitivamente da Dio, non per disposizioni positive e parziali e immutabili, come i legittimisti vogliono, ma per la divina derivazione della legge naturale; e questo significato hanno le parole di san P[illegible]: *omnis potestas a Deo.* Tal potere, sendo sociale, procede dalla legge naturale, ch'è l'espressione della volontà divina, nella società civile istessa, la quale ne delega l'esercizio, in modo or tacito ed ora espresso, alla persona che siede al governo della cosa pubblica.

Dalla diversità del soggetto in cui sta il potere sovrano derivano le forme particolari di reggimento politico. Quando tal potere è in mano d'un solo, si ha la forma monarchica, o monarchia; quando esercitato da un ordine di persone, la forma è aristocratica, o *aristocrazia;* quando si trova in tutt'i cittadini, si ha la *democrazia.* Queste tre forme, considerate separatamente, hanno pregi e difetti particolari. La monarchia gode unità ed efficacia d'azione; ma i cittadini cooperano poco alla vita pubblica, e poi traligna facilmente in *tirannide* o *dispotismo.* Nella democrazia, che in alto grado si ritrova propria delle *repubbliche,* ci sono i pregi e i difetti contrari. C'è il pregio che tutt'i cittadini, partecipando al governo, cooperano direttamente all'azione incivilitrice dello Stato, e ne promovono il perfezionamento. Ell'ha viceversa il difetto del mancare d'unità, e da ciò proviene spesso la discordia e poi la debolezza; e la storia però ci mostra che in gravi pericoli nelle repubbliche si è dovuto eleggere un dittatore, che raccogliesse per qualche tempo il potere sovrano, a guisa di re assoluto. La forma aristocratica poi ha i difetti ma non tutt'i pregi delle altre due forme, perchè vi manca l'unità della monarchia, e la cooperazione di tutti al governo, com'è nella forma democratica. Cicerone così dichiara nella *Repubblica* (I, 26, 27, 28,) le tre forme semplici e primitive di governo, i pregi e i difetti di ciascheduna: « Omnis pópulus, qui est talis cœtus multitudinis, qualem exposui; omnis civitas, quæ, ut dixi, populi res est, consilio

quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quæ causa genuit civitatem. Deinde aut uni tribuendum est, aut delectis quibusdam, aut suscipiendum est multitudini atque omnibus. Quare quum penes unum est omnium summa rerum, regem illum unum vocamus, et regnum ejus reipublicæ statum. Quum autem est pene delectos, tum illa civitas optimatium arbitrio regi dicitur. Illa autem est civitas popularis (sic enim appellant) in qua in populo sunt omnia. Atque horum trium generum quodvis, si teneat illud vinculum, quod primum homines inter se reipublicæ societate devinxit, non perfectum, illud quidem, neque mea sententia optimum, sed tolerabile tamen, et aliud alio possit esse præstantius. Nam vel rex æquus ac sapiens; vel delecti ac principes cives; vel ipse populus, quamquam id est minime probandum, tamen, nullis interiectis iniquitatibus aut cupiditatibus, posse videtur aliqua esse non incerto statu.

» Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis juris et consilii; et in optimatium dominatu vix particeps libertatis potest esse multitudo, quum omni consilio communi ac potestate careat; et quum omnia per populum geruntur, quamvis justum atque moderatum, tamen ipsa æquabilitas est iniqua, quum habeat nullos gradus dignitatis.

» Atque hoc loquor de tribus his generibus rerumpublicarum non turbatis atque permixtis, sed suum statum tenentibus. Quæ genera primum sunt in iis singula vitiis, quæ ante dixi; deinde habent perniciosa alia vitia: nullum est enim genus illarum rerumpublicarum, quod non habeat iter ad finitimum quoddam malum præceps ac lubricum. »

Ciascuna forma particolare di reggimento politico, separatamente presa, non corrisponde, pertanto all'esemplare d'un governo perfetto. Però s'è veduto in ogni tempo i tentativi per temperare una forma coll'altra, col comporle insieme, il che dà luogo alle forme *miste*. Quando il potere governativo appartiene allo stesso tempo

al monarca, ad un corpo di ottimati e al resto dei cittadini, che esercitano il potere governativo per mezzo di deputati a tal fine da loro eletti, la forma politica chiamasi *monarchia rappresentativa costituzionale,* com' è in Italia, e nel maggior numero dei paesi civili d' Europa. Il governo misto si ritiene adunque il migliore per la natura stessa delle cose, per la esperienza dei tempi passati, e per l' autorità di coloro che lo approvano. Esso fu lodato da Polibio, e fu mostrato nella sua natura coll' esempio dei Romani da Cicerone, di cui ci piace recar queste parole della *Repubblica* (I, 45): « Tribus primis generibus longe præstat, mea sententia, regium; regio autem ipsi præstabit id, quod erit æquatum et temperatum ex tribus optimis rerumpublicarum modis. Placet enim esse quiddam in republica præstans et regale; esse aliud auctoritate principum partum ac tributum; esse quasdam res servatas judicio voluntatique multitudinis. Hæc constitutio primum habet æqualitatem quamdam magnam, qua carere diutius, vix possunt liberi; deinde firmitudinem; quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio; quodque ipsa genera generibus sæpe commutantur novis: hoc in hac juncta moderateque permixta conformatione rei publicæ non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest, quo præcipitet ac decidat. » Tal governo misto inoltre fu proposto da san Tommaso (*Summa Theol.*) com' esempio perfetto, lodato dal Machiavelli nel Discorso sulle Deche, approvato dal Montesquieu; ed è l' esemplare al quale tendono le moderne costituzioni.

Capitolo Trentesimosesto.

EPILOGO, E COME LE PARTI DELLA FILOSOFIA SUPERIORE SI CONTENGANO NELLA ELEMENTARE.

Sommario. — I. — § 1. Fatti del senso, sue facoltà e leggi. — § 2. Sentimento spirituale. — § 3. Fatti, facoltà e leggi dell'intendimento. — § 4. Fatti, facoltà e leggi della umana volontà. — § 5. Unità dell'uomo, armonia di tutte le sue facoltà, e leggi generali del suo perfezionamento. — II. — § 1. Nella filosofia superiore, svolgendo la teorica degli universali, abbiamo l'Ontologia; e applicandola poi alla conoscenza di Dio, abbiamo la Teologia naturale. — § 2. Dagli universali e da Dio, scendendo pel principio di creazione all'universo e all'uomo, abbiamo la Cosmologia e l'Antropologia. — § 3. Applicando gli universali alla teorica degli atti umani, abbiamo le parti pratiche della filosofia, logica, estetica e morale. — § 4. Facendo di queste più particolare applicazione ai fatti umani, si ha le scienze morali, come la Giurisprudenza, la Filosofia della storia, la Filologia, e somiglianti. — § 5. Come procedimento scientifico dei pensieri, la Filosofia si applica ad ogni disciplina.

I.

§ 1. — Compiuto lo studio dell'uomo interiore, gioverà ricapitolare brevemente l'esposte dottrine per mostrar poi come dalla Filosofia elementare germoglino le parti della Filosofia superiore.

Abbiamo cominciato l'esame interiore dal senso animale perchè si porgeva primo ad esser considerato, avendo congiunzione più immediata coi fatti corporei, dai quali dovevamo accuratamente distinguere i fatti interiori.

I fatti del senso consistono nel provare le sensazioni, nel riprodurle, e nelle operazioni degli appetiti animali che generano le passioni e muovono il corpo. Le facoltà che producono quei fatti sono, la *potenza delle sensazioni*, la quale inchiude la capacità di provarle o di rinnovarle in date occasioni, e la *spontaneità animale:* quella è potenza passiva come gli atti che produce, questa è attiva. Le leggi principali che governano quelle facoltà sono le seguenti: 1° Ogni sensazione è piacevole o dolorosa. 2° In ogni sensazione esterna, oltre la propria modificazione, l'uomo sente un oggetto esterno da cui è modificato.

3° Ogn' imagine o fantasma è riproduzione d' una sensazione passata, e manca dell' oggetto che la produssse. 4° Quindi non si riproducono mai le percezioni sensitive. 5° Quando d' una sensazione passata complessa si ridesta una parte, si ridestano anche l' altre. 6° Tal risvegliamento è fondato sull' unione delle sensazioni, e l' unione delle sensazioni dipende dall' unità della percezione sensitiva. 7° Gli appetiti animali e gl' istinti operano tendendo al piacere e repugnando dal dolore. 8° Simile poi è la legge degli affetti e delle passioni animali generate dagli appetiti. 9° Fatta la prima e abituale connessione coll' oggetto esterno percepito, nasce un affetto animale indipendente dal piacere. 10° L' esercizio delle animali facoltà produce abiti passivi e attivi, che sono inclinazione a ripetere gli stessi atti con sempre maggiore facilità e sicurezza. 11° Lo svolgimento delle facoltà passive precede quello delle attive.

§ 2. —Passando ai fatti dell' intelligenza, cominciammo dall' osservare i fatti del senso spirituale, perch' esso ha maggiore analogia coi fatti del senso animale; e notammo che ogni fatto passivo di conoscenza e ogni fatto attivo di appetiti razionali è sentito dall' anima; sicchè tanti sono i sentimenti quanti gli ordini de' fatti intellettivi, e tanti sono gli affetti quante le specie de' sentimenti che da essi vengono prodotti. Ogni sentimento spirituale perciò è una relazione della intelligenza con sè medesima, ossia è l' atto intellettivo non in relazione coll' oggetto della intelligenza, ma colla natura del soggetto intelligente. Il sentimento animale e il sentimento spirituale poi si raccolgono ad unità nel *senso intimo*, o sentimento di noi stessi, col quale l' animo ha sentimento di tutte le operazioni sue.

§ 3. — I fatti passivi della intelligenza stanno nell' intendere le cose sì possibili e sì reali per mezzo delle idee; nel giudicare direttamente della sussistenza delle cose; nel giudicare riflessamente sulla natura delle cose e congiungere giudizi con giudizi, coi quali o si sale agli assiomi, ai giudizi generali circa le somiglianze o le di-

versità degli oggetti e circa le leggi di natura, o si scende ai particolari; nel conservare, consociare e riprodurre le idee in compagnia d'imagini; nell'esprimere le idee con segni sensibili, e specialmente con parole; e nel credere all'altrui testimonianza o autorità. Le facoltà corrispondenti sono l'*intelletto*, o facoltà delle idee, e la *ragione* che inchiude la *percezione intellettiva*, o giudizio diretto, e il *giudizio comparativo*, col quale dopo aver astratto le idee, e scomposto e ricomposto i concetti, la ragione discorre da un inteso ad un altro e produce il ragionamento. Questo è induttivo e deduttivo; l'induttivo poi si distingue in fisico, psicologico, matematico, metafisico o platonico, e in trascendente, il qual ultimo ne conduce a Dio. La memoria è lo stesso conoscimento in quanto conserva le idee e i giudizi e li riproduce. Finalmente l'intelletto e la ragione si radicano nella stessa interiore attività che costituisce il soggetto intellettivo, e che *ragione* si chiama in senso più largo.

Le leggi principali del conoscimento sono le seguenti: 1° Ogn' idea si riferisce ad un oggetto o possibile o reale inteso. 2° La percezione intellettiva apprende le cose nell'armonia tra l'esser loro e l'uomo interiore sì sensitivo come intellettivo. 3° Il giudizio riflesso consiste nell'affermare d'un soggetto qualcosa che gli appartiene, appartenenza conosciuta o dalla ragione pura o dalla ragione aiutata coll'esperienza. 4° Ogni giudizio negativo suppone il giudizio affermativo contradittorio. 5° Ogni astrazione generaleggia. 6° Le idee generali stanno fra loro in ragione inversa quanto alla comprensione ed alla estensione. 7° Il ragionamento va dal noto a ciò che in qualche rispetto non è noto. 8° L'induzione va dal meno al più, ma con questo divario; che la nozione universale per induzione platonica, e la generale per induzione matematica, si concepiscono dalla ragione pura che vede impossibile il contrario; mentrechè l'induzione sperimentale o fisica o psicologica, sorge ad una nozione generale con dipendenza da fatti e leggi dell'ordine naturale. 9° L'induzione trascendente dalla idealità e dalla realtà finita sale alla

realtà infinita, a Dio, ch' è origine prima d' ogni cosa. 10° La deduzione afferma o nega di qualcosa in particolare ciò ch' ebbe affermato o negato della stessa in generale. 11° La induzione e la deduzione divengon metodo a trovare la scienza. 12° Legge suprema del metodo è usare quella specie di ragionamento adattato alla natura del soggetto da trattare. 13° La riproduzione delle idee si regge sopra la loro associazione. 14° Ogni pensiero si risveglia totalmente quando se ne risveglia una parte. 15° Il linguaggio della parola è lo strumento necessario per distinguere le idee e perfezionare i giudizi e i ragionamenti. 16° La fede ad ogni autorità riposa sulla certezza della scienza e veracità altrui. 17° La ragione umana è naturalmente nel vero, e si contraddice chi lo nega. 18° L' errore poi è stato accidentale della mente e presuppone la verità. 19° Legge del conoscimento si è conformarsi alla natura degli oggetti. 20° L' uomo ha quindi un criterio di verità e di certezza, cioè l' evidenza del vero entro di noi e nella universalità del verbo esteriore.

Altri fatti passivi dell' intendimento son quelli che si riferiscono all' apprensione e ammirazione del bello. Le medesime facoltà che apprendono il vero apprendono anche il bello; ma rispetto al bello, prendono una qualità speciale, che si chiama *imaginazione intellettiva,* facoltà costituita di sentimento, di fantasia e di atti intellettivi. Le leggi principali de' fatti estetici son queste: 1° cercare il bello nel vero. 2° I criteri del vero sono anche criteri di bellezza. 3° Ogni cosa tanto è più bella, quanto è più eccellente. 4° L' intelletto umano apprende la bellezza in una intelligibile perfezione, individuata con imagini. 5° Le arti del bello si conformano al modo con che la mente ammira il bello; e quindi consistono nel fare ammirare una perfezione intellettuale con segni sensibili; e risultano perciò d' idea, d' imagine e di forma esteriore. 6° La verità delle arti belle sta nell' armonia fra il pensiero, la imagine e la forma sensibile. 7° Nelle arti belle v' è ad un tempo imitazione della natura e spontaneità inventiva che regola l' imitazione. 8° Tutte le arti belle

hanno l'oggetto stesso, cioè il bello; ma differiscono fra loro nei modi sensibili, co' quali lo rappresentano. 9° Ogni arte del bello ha per fine ultimo il bene.

§ 4. — I fatti attivi della intelligenza si palesano come operazioni spontanee tendenti ad un fine conosciuto, e che a tal fine muovono le membra, i sensi e il conoscimento. Tali appetiti o amano qualunque oggetto si offra loro amabile, o esercitano una scelta fra più beni soggettivi, cioè piacevoli, o fra più beni soggettivi ed oggettivi. La potenza che produce questi fatti è l'umana *volontà,* o universale appetito di ragione, che si distingue, secondo gli atti, nella facoltà di tendere al bene in generale, nella volontà d'elezione e nel libero arbitrio.

Legge della volontà è amare il bene, legge della libertà è amare il vero bene, o bene della retta ragione, il qual è fine naturale dell'uomo, e che non si conseguisce fuorchè rispettando l'ordine naturale, cioè l'*ordine* universale dei fini e de' beni. La ragione mostra la legge alla volontà, e dicesi perciò ***ragione morale;*** la libertà opera bene, se segue la ragione; opera male, se la contraddice. Quindi cercare il bene nel vero è legge della libertà. La libertà che non conformasi alla ragione, non rende manifesta la sua potenza, ma piuttosto la sua debolezza: poichè allora non opera, e si fa sopraffare dagli appetiti particolari; onde togliendosi alla legge di ragione si sottomette a quella dell'appetito disordinato. Chi opera bene, merita premio; chi opera male, merita pena; e indi la necessità d'una sanzione oltremondana, non bastando la mondana a premiare e punire adeguatamente. Ogni dovere deriva dalla legge morale come ogni diritto. Quindi ogni legge umana che determina diritti e impone doveri giuridici, dev'esser conforme alla legge naturale.

§ 5. — Nello studio dell'uomo siam partiti dal conoscimento che ce ne porge la coscienza naturale e l'educazione civile e religiosa; e scomponendolo nelle sue parti abbiamo osservato senso, intelletto e volontà, con le loro somiglianze e differenze; abbiam veduto che l'anima si distingue dal corpo, e forma poi con esso un unico indi-

viduo; e vedemmo altresì come questo individuo si distingua dalle altre cose, e quali attinenze abbia con gli altri uomini, con la natura esterna, con sè medesimo e con Dio. Si riconobbe poi, che l'uomo ha leggi d'animalità e d'intelligenza: per quella, somiglia i bruti; per questa, ne diversifica grandemente, ed è il re della terra. La intelligenza, che dicesi ragione in senso più generale, si è potenza che domina l'essere umano tutto, attività che ha consapevolezza di sè, e rende l'uomo una *persona*. Dalla ragionevolezza dell'uomo poi s'è veduto derivare la sua religiosità, la sua capacità di linguaggio e socievolezza, e la sua perfettibilità.

Mano a mano che nell'esame delle facoltà dalle analisi c'innalzavamo alle sintesi, abbiam osservato come le facoltà umane sieno collegate fra loro e si svolgano in armonia. Ora è opportuno notar le leggi principali dello svolgimento loro dipendente dalla loro armonia generale. L'armonia delle facoltà umane ha due cagioni, una soggettiva, l'altra oggettiva: la prima è l'unità sostanziale dello spirito umano, la seconda è l'unità del fine a cui tende lo spirito. Le facoltà umane operano in armonia fra loro perchè lo spirito, da cui rampollano, opera in armonia con sè stesso; il fine poi è il bene, ove tendono attivamente le facoltà razionali deputate al vero e al bello, perchè il vero e il bello son beni dello spirito. Ora l'unità del fine richiede un ordine tra i mezzi co' quali si conseguisce, e quindi tra le facoltà che ad esso son ordinate.

Le leggi ond'è governato il dispiegarsi dello spirito umano sono rilevantissime, perchè son leggi dell'educazione e dell'incivilimento. L'educazione privata infatti è lo svolgimento pieno ed armonico delle facoltà nell'individuo umano; e l'incivilimento è una pubblica educazione, o svolgimento delle facoltà nella umana compagnia; però dice opportunamente il Pascal: l'andamento dell'umana società da molti secoli è stato come se un uomo sempre avesse vivuto, e fosse andato man mano perfezionandosi.

La 1ª legge si è che le facoltà dell'uomo si svolgano,

per quanto è possibile, tutte insieme, giacchè una facoltà non può perfettamente operare senza l'aiuto delle altre.

La 2ª legge vuole che si dispieghino le facoltà con ordine naturale, cioè il senso con dipendenza dall'intelletto, e l'intelletto in virtù della razionale libertà. Si paragonino le dottrine del Cristianesimo con quelle dell'Islamismo e i loro effetti su' popoli, ed evidente apparirà l'importanza di questa legge, giacchè il Cristianesimo coordina i sensi all'intelletto e tutto l'uomo alla libertà del bene, e però ha incivilito le genti più barbare; l'Islamismo per contrario lusinga i sensi, a' sensi sommette l'intelletto, l'uomo al fato, e indi ha impedita ne' suoi popoli o spenta la civiltà.

La 3ª legge richiede che l'ordinato e perfetto esercizio delle facoltà sia *continuo* e perciò *abituale*, giacchè la continuità e l'abito generano facilità, sicurezza e perfezione d'atti. Nell'età moderna, questa legge con la più volte rammentata divisione del lavoro s'avvera mirabilmente.

II.

§ 1. — Ci resta da mostrare come le altre parti della Filosofia le quali costituiscono la filosofia superiore, derivino dalla filosofia elementare.

L'Ontologia, che tratta dell'essere in universale vien dopo allo studio dell'uomo interiore, studio che ci fece scorgere gli universali nell'intelletto. L'Ontologia svolge adunque tale dottrina, e considerando l'essere in universale cerca di chiarire i concetti della *esistenza* e della *essenza*. Ella però esamina il concetto dell'ente per sè e dell'ente partecipato, dell'infinito e del finito, dell'assoluto e del relativo, perocchè vede che l'ente si può concepire in quei due ordini, ed esamina altresì a perfezione il concetto di assoluta causalità il quale vi tramezza. Altresì, poichè l'ente è in atto o in potenza, l'Ontologia spiega che sia l'atto puro e assoluto e l'atto con potenza; e in questo risguarda la forza, il conato ad operare; e considera la sostanza e la causa, e come si di-

stingua causa modale da causa sostanziale e tutte le specie di causalità. Esaminando l'essere e gli aspetti suoi trova l' *unità ideale*, ch' è pernio di tutte le relazioni fra le idee. Osserva poi come questa idea d'essere splenda nei tre aspetti del Vero, del Bello e del Bene; e come si concepisca un Vero, un Bello, un Bene assoluto o per sè, e un Vero, un Bello, un Bene relativi e partecipati. Si vede quindi che la Ontologia non tratta d'un dato ente o d'una data classe di enti, di una tal verità, d'una tal bellezza; ma dell'ente in quanto è ente, della causa in quanto è causa, del vero, del bello, del buono in universale. Di tutto ciò apparvero gli elementi nella filosofia primordiale, trattandosi dell'idea d'entità, e di causa e di sostanza, e dei concetti di finito e d'infinito, e della verità, della bellezza, e del bene.

Dall' Ontologia si diramano le scienze che discorrono dell' Ente reale assoluto, o di Dio, dell' ente reale relativo, cioè dell' universo e dell' uomo, e altresì le scienze pratiche che governano l' arte umana in ordine al vero, al bello ed al bene.

La Filosofia che trova nell' Ontologia la sua unità ideale, trova in Dio, ch' è oggetto della Teologia naturale, la sua *reale* unità. Siccome ogni ricerca sopra un soggetto chiede *se esso sia*, e poi *che cosa sia*, la Teologia naturale mostra in primo luogo che Dio è, poi che Dio è un atto purissimo, necessario, eterno, infinitamente sapiente, bellezza e bontà per essenza, causa esemplare creatrice e conservatrice, lume delle menti create e fine d'ogni cosa. Ora tali dottrine per modo elementare furono avvisate nello studio della coscienza, trattandosi dell' induzione trascendente, e mostrando come gl' intelligibili, il vero, il bello, il buono abbiano relazione con l' Assoluto.

L' Ontologia e la Teologia naturale si chiamano anche *Metafisica superiore*, per distinguerla dalla Cosmologia e dall' Antropologia, che costituiscono la *Metafisica inferiore*.

§ 2. — La Filosofia dalle sommità degli universali e di Dio scende pel concetto di creazione all' universo, ed

ecco la Cosmologia. Essa dimostra che il mondo *esiste;* ma lo dimostra per analitica riflessione sulle attinenze da noi notate fra la natura esterna e l'uomo interiore sì sensitivo come intellettivo, non già per deduzione pura, che darebbe soltanto un' idealità. In secondo luogo dimostra *che cosa sia* l'universo, e fa vedere che è costituito da una totalità di sostanze che adombrano con la loro unione la unità di Dio, e colla varietà loro la infinità di lui; mostra che esse compongono un ordinamento nel quale si passa dal minimo al massimo grado di perfezione, occupato dagli enti razionali; che le sostanze mondiali sono forze di straordinaria varietà e l'esser loro è nel tempo e nello spazio. Si dimostra inoltre che il mondo nel suo principio e nella sua formazione dipende da Dio, e si dispiega con leggi ordinate al perfezionamento delle intelligenze, alle quali serve di mezzo. Finalmente si scopre che l'universo dee partecipare, come l'uomo per cui è fatto, ad una perfezione nuova nella palingenesi. Ora, non solo dell' attinenze reali fra conoscimento e uomo interiore, e natura esteriore, dovè trattarsi nella Filosofia elementare, ma sì toccammo dell' ordine fra gli enti, e delle loro finalità, richiedendo ciò il paragone tra l'uomo e l'altre cose, o quello tra le umane potenze.

L'altra disciplina della Metafisica inferiore si è l'Antropologia, la cui parte filosofica è propriamente la scienza dell' anima o Psicologia. Dell' anima si è parlato studiando a lume d' esperienza l'uomo interiore, ma la Psicologia studia lo spirito umano non tanto a lume d' esperienza quanto a ragguaglio delle dottrine dimostrate sugli universali e su Dio. La Psicologia dimostra con analisi più profonda l'esistenza dello spirito umano; poi, per mezzo delle facoltà studiate nella Filosofia elementare, chiarisce le principali proprietà dell' anima, cioè com' ella sia sostanza una, semplice, identica, spirituale. Prova inoltre, per dimostrazioni attinte dall' armonia universale degli enti, che l'animo ha origine immediata dalla creazione, e come si svolga, e sia perfettibile per propria natura e coll' aiuto della educazione civile o religiosa, e tale per-

fettibilità consista nel partecipare sempre più al vero, al bello ed al buono, e come, in conseguenza, l'animo debba vivere immortale.

§ 3. — Qui termina la filosofia speculativa e comincia la filosofia pratica, la qual' esamina come il vero, il bello e il bene sien *leggi* d' ogni intelletto creato, per le quali essi vengono indirizzati a parteciparne liberamente. Di tutto ciò parlava la filosofia elementare, discorrendo delle facoltà e delle lor leggi; ma la filosofia pratica, già disciplinata in quelle indagini ove l' osservazione de' fatti prevale al ragionamento, sorge a ragionamenti più indipendenti dal fatto, traendo le ragioni del fatto stesso dagli universali, ossia da' concetti essenziali del vero, del bello, e del buono. La filosofia pratica perciò fa vedere qual' è la nozione direttiva dello spirito, quali gli aspetti di essa, le sue relazioni col soggetto operante, e gli stromenti e i metodi adatti a conseguire il fine. La Logica dimostra l' esistenza della verità contro gli scettici; nota le varie specie di essa; esamina la certezza che viene nell' animo dalla presenza del vero, i mezzi e i metodi per rinvenire il vero, o per dimostrarlo e per insegnarlo altrui. L'Estetica vien poi a mostrare la natura del bello o le sue specie, e le armonie di esso col vero; spiega che sia il sentimento estetico e l' estro; quali i mezzi e i metodi acconci a riconoscere la bellezza, a formarcene i modelli in mente e a effettuarla. La Morale finalmente esamina il bene e le sue specie e la legge morale e le sue armonie colla legge del vero; mostra il dovere, il senso morale, il diritto e la felicità; esamina con profondità maggiore le potenze dell' uomo a praticare i doveri, ad esercitare i diritti, e a fruire la felicità sì temporanea e sì estemporanea; quali sieno i modi più acconci di perfezionare l' individuo umano, la famiglia e la società umana. Poichè il bene si può considerare come obbligazione e come felicità dell' uomo e come potestà di praticare i doveri per conseguire la felicità, la Morale si distingue in Etica, o scienza del dovere, in Eudemonologia, o scienza della felicità, e in Diritto naturale, o scienza filosofica del diritto.

§ 4. — Facendo delle predette discipline applicazione più determinata agli atti *personali* od *umani*, non più in generale, ma in concreto, come le leggi, la storia, le lingue, i commerci, si ha la *filosofia applicata*, la quale è costituita da un corpo di scienze strettamente filosofiche, dette *morali*, perchè discorrono del fine umano, e derivano segnatamente dalla Morale. Tali sono la Filosofia della Storia che mostra le leggi con le quali procede l'umana famiglia, e deriva dalla Cosmologia e dall'Antropologia; la Giurisprudenza, o scienza del diritto positivo, che prende i suoi principj dalla Morale, e segnatamente dal diritto naturale; la Politica, che indaga i modi per condurre al suo fine la politica società; la Filologia, che investiga le leggi delle lingue e delle loro trasformazioni, leggi corrispondenti alle leggi del pensiero; l'Economia sociale, che addita le leggi della ricchezza, ed è strettamente congiunta colla Morale, come l'utile è congiunto intimamente col bene; l'Estetica delle arti belle speciali, la quale deriva dall'Estetica generale o Filosofia del bello; e altre somiglianti discipline.

§ 5. — Non solamente la Filosofia dà le supreme ragioni d'ogni cosa e d'ogni scienza e arte, non solamente si volge ai fatti umani concreti, nè solo porge alle scienze non filosofiche la generalità dei principj, dei metodi e dei fini, la quale è intrinseca a tutte le scienze, costituendo le loro filosofie particolari; ma essa come procedimento scientifico dei pensieri entra in ogni disciplina. Ogni scienza, che abbia per soggetto o le quantità o i fatti storici, o i fatti della natura esterna, esercita il pensiero umano, e lo scienziato ne prende possesso, ma non in modo diretto e avendolo per oggetto, sibbene in modo mediato ed obliquo. Lo studio della Filosofia, che ha per soggetto il pensiero umano co'suoi naturali obietti, prende possesso pieno e diretto della ragione, ed è utile ad ogni scienza, perchè in ogni scienza si fa uso del pensiero e di buon ragionamento. L'origine stessa della Filosofia viene in conforto di queste verità. Ella è nata primogenita fra le scienze, dacchè sia condizione al nascimento dell'al-

tre. Nessuno studio infatti potrebbe assumere natura e dignità di scienza, e ordinamento riflesso dei pensieri, se il pensiero non conoscesse alcun poco le sue leggi; e la stessa teologia positiva, come scienza, è venuta dopo alla Filosofia. E qui dobbiamo ammirare come gl' impulsi che volsero anzi tutto alla Filosofia gli animi e le menti, fossero cagione altresì del nascimento d' ogni altra scienza sì speculativa come pratica.

Capitolo Trentesimosettimo.

CENNO STORICO DELLA FILOSOFIA.

Sommario. — § 1. Ragione dei presenti cenni storici. — § 2. La filosofia afferma, distingue e accorda la totalità della coscienza, e la storia mostra con tal legge svolgersi la filosofia nel tempo. — Gli errori filosofici nascono dal confondere, separare e negare; e lo stesso dimostra la storia. — § 3. Però si distingue la filosofia perenne e progressiva dalle sètte che cominciano col Panteismo, vengono al Dualismo e finiscono allo Scetticismo. — § 4. Si distingue bensì l' èra pagana dall' èra cristiana, perchè la filosofia corrisponde alla civiltà. — Ciò che distingue la filosofia delle due ère si è la verità di creazione. — Però nei Gentili non si dà schietta distinzione fra filosofia perenne e sètte; quantunque sia sostanziale divario fra' migliori filosofi e gli Scettici. — § 5. Oltre l' ère, bisogna distinguere l'epoche; che cominciano con moto nuovo del pensiero. — Otto epoche. — § 6. Epoca indiana. — Reliquie di verità nei Vedi più antichi. — Come i sistemi dell' India passano dal Panteismo agli altri errori. — § 7. Epoca italogreca. — Cenno dei Pitagorici, Eleati, Joni e Sofisti. — § 8. Epoca greca. — Socrate e suo *conosci te stesso.* — Platone, Aristotile e loro libri. — Gli Stoici. — Sètte negatrici. — § 9. Epoca romana. — Cicerone e i Giureconsulti. — § 10. Epoca dei Padri. — Padri e sètte. — Sant' Agostino e suoi libri. — § 11. Epoca dei Dottori. — Sètte. — San Tommaso e suoi libri. — § 12. Epoca della riforma. — Esame positivo e negativo. — Il Cartesio e i Cartesiani, il Leibniz, il Vico, gli Scozzesi, gl' Italiani, e opinioni negative. — Il rinnuovamento.

§ 1. — Ogni sciènza dimostra le proprie dottrine in modo speculativo; ma poichè la scienza non la trova un uomo solo, sì la serie dei dotti che si succedono nel tempo e si tramandano le verità trovate, ogni scienza perciò ha la sua storia, che ne mostra le origini e il progresso; storia che in ogni maniera di discipline ha moltissima importanza, perchè fa note le cagioni vive e

le condizioni e le occasioni per le quali quelle verità furon trovate. La storia della primogenita fra le scienze importa supremamente, prima pel suo soggetto medesimo, secondo perchè il soggetto della filosofia è di tal natura che le indagini ad esso relative dipendono moltissimo dalle *condizioni morali* dei dotti, e finalmente perchè la storia della filosofia si stringe con intima connessione alla storia della civiltà. Non è nostro intendimento di fare un sunto storico della Filosofia, perchè l'opinioni varie con troppa brevità esposte, anzichè giovamento recano danno ai giovani, che da tale diversità rimangono sorpresi e se ne sgomentano, non riuscendo a vederne chiaramente le cagioni; le quali, conosciute, fan riposare tranquillo l'animo nella certezza che la vera filosofia è scienza certa, non opinabile, è di tutti, non d'un filosofo e d'una scuola. Un cenno sulla storia della filosofia nondimeno abbiamo reputato essere utile per chi termina lo studio della filosofia elementare e voglia perfezionarsi nello studio della filosofia, affinchè sappia quali sono i libri ove si può attingere la vera sapienza. E la ragione di ciò indicheremo noi col dare un'*idea del come la filosofia si svolse nel tempo;* chiariremo come per la stessa natura della verità s'abbia da distinguere una tradizione di dottrine che vanno più e più perfezionandosi, da una serie di opinioni negative che finiscono a distrugger sè stesse; talchè vedremo quali sieno i Padri della scienza e i loro libri, e quali dottrine buone si possano anche trovare nei libri opposti, dacchè col falso si mescoli sempre il vero, e, anzi, l'errore sia sempre una verità o alterata o dimezzata.

§ 2. — Il soggetto della filosofia è Dio, l'uomo e il mondo nelle relazioni loro universali, ossia l'ordine che sta presente alla coscienza; coscienza, che è il pensiero in relazione con sè e con la universalità degli obietti suoi. La totalità della coscienza è adunque la *materia* della filosofia, sì elementare, sì superiore, salvochè l'elementare studia questa materia più da lato del soggetto, la superiore più da lato dell'oggetto, cioè Dio, l'universo e l'uomo

in sè stesso; la *forma* poi è l'ordinamento ragionato dei pensieri circa il medesimo soggetto; forma scientifica che scaturisce dalla natura del soggetto in attinenza con le leggi del pensiero nostro. La buona filosofia imitando il geografo che disegna la terra tal quale, non áltera quel tutto che ci viene manifestato dalla coscienza, un tutto sì grande e ricco di tante verità, ma lo riconosce fedelmente e lo afferma qual'esso è, ordinando i ragionamenti sempre in conformità di quella materia. Dobbiamo ricordarci ora che discorrendo nel Capitolo 25 della distinzione fra i giudizi e ragionamenti arbitrari e i naturali, notammo che la ragione, quand'opera secondo sue leggi e scuopre o dimostra la verità, *afferma* ciò che le viene presentato dalla natura, poi lo *distingue* nelle sue parti e ne' suoi aspetti vari, e finalmente *accorda* le cose distinte. Così afferma senso e intelletto, anima e corpo, Dio e mondo; ma li distingue e poi unisce, senso e intelletto in unico soggetto, anima e corpo in un solo individuo, Dio e mondo per l'attinenza suprema di creazione. Ora ciò che avviene a ciascun filosofo che dirittamente ragiona sul proprio soggetto, accade parimente a tutt'i filosofi che ne' secoli han professato la scienza dell'ordine universale: vale a dire che lo svolgimento della filosofia succede per affermare, distinguere, accordare sempre più la totalità della coscienza, che specchia luminosamente l'ordine universo. La storia della filosofia pertanto ci dimostra come la filosofia si andasse perfezionando con detta legge.

Gli errori filosofici nascono da contrarie cagioni; imperocchè cade in errore la ragione quando invece di affermare la totalità della coscienza *confonde* le cose naturalmente distinte, e poi anzichè distinguere *separa* le cose unite, e finalmente *nega* ciò che dopo essere distinto bisognerebbe accordare. La storia, pertanto, racconta come le opinioni e i sistemi erronei vadano confondendo e poi separando e finalmente negando le verità della coscienza. Tali sistemi erronei chiameremo anche *negativi*, perchè o negano qualche verità sostanziale al-

l' ordine della ragione, o conducono logicamente alla negazione assoluta; onde que'sistemi finiscono a distrugger sè stessi. Per esempio, il sensismo che nasce da confondere l'intelletto col senso, e nega l'intelletto, e quindi l'immutabilità del vero, nega da ultimo sè stesso, e diventa scetticismo.

§ 3. — Dalle cose anzidette séguita che si debba distinguere la *filosofia perenne*, o totalità de' veri teorematici, e dei principj lor necessari, e dell'ordinamento loro scientifico ch' è *consentito,* dalle *sètte* filosofiche le quali negano e principj e teoremi. Le dottrine sostanziali della filosofia, perchè conformi alla coscienza naturale, sono *positive, naturali* ed *evidenti,* e son *comuni,* perchè la coscienza universale in modo più o meno esplicito le riconosce. I sistemi negativi son per contrario *oscuri,* perchè contrari all' evidenza del vero interiormente palese; *arbitrari,* perchè disformi dalla coscienza naturale; *particolari* ad alcuni, perchè arbitrari; *negativi* perchè, com' essenza de' loro pensamenti, negano alcuna o tutte le verità della coscienza. Chi poi tiene opinioni diverse su qualche problema, costituisce *scuola,* purchè le opinioni tenute su quei problemi non alterino le verità teorematiche supposte da' problemi stessi, come i Sensisti che, rispetto all' origine delle idee, negano la distinzione fra *senso* e *intelletto.*

La filosofia perenne poi è *progressiva,* perchè ogni filosofo esamina le dottrine di coloro che lo precedettero e vi reca più perfezione. Ora, con che legge s' effettua tal perfezionamento? Noi sappiamo che la riflessione comincia da ripensare il tutto indistinto della coscienza, e lo afferma e *comprende* nella sua integrità; da questa comprensione iniziale del contenuto di nostra coscienza, vien a distinguerne le parti per meglio vederne la natura; e finalmente accorda le cose distinte con sintesi finale o comprensione più perfetta: onde *comprensiva* può chiamarsi altresì la filosofia perenne, che comincia e termina il suo esame comprendendo ogni cosa, le distinzioni loro e le loro unioni. Tal moto della riflessione, propria di ciascun filosofo, lo appresenta pure la storia

nella successione delle dottrine. Ora ogni atto nuovo della riflessione che ripensa un soggetto, reca nelle dottrine un perfezionamento, talchè il progresso della filosofia perenne consiste nel più comprensivamente affermare, nel più chiaramente distinguere, e nel più intimamente accordare, comprendendo la universalità delle relazioni manifestate dall' analisi sempre più accurata. Nè questi passaggi devon prendersi per modo assoluto, quasi lo stato di comprensione iniziale non fosse mescolato di distinzione, o questa fosse affatto priva di unione; ma bensì deve ritenersi che un processo anzichè l' altro prevale in un tempo o in una data qualità di filosofi.

Le opinioni negative che procedono in modo contrario alla filosofia perenne, si succedono con leggi costanti, come gli errori di ciascun filosofo, ma senza progresso; perchè cominciano da confonder ciò che la filosofia consentita comprende integralmente, e indi son tirate a negar tutto. E che confondono esse? La confusione si fa tra cose distinte, ma fra loro unite per qualche rispetto. Ora l' attinenza che, negata per la confusione dei due termini, genera l' altre negazioni, essendo attinenza suprema, è la dipendenza dell' universo da Dio, dipendenza su cui si fondano tutte le altre attinenze. Le sètte, pertanto, cominciano dal confondere Dio con l' uomo e con la naturà, la qual confusione si chiama *Panteismo.* La contradizione intrinseca del Panteismo dà luogo dunque a un moto contrario, il quale ha per effetto non già di distinguere gli obietti opposti, l' universo e Dio, ma di separarli: separato Dio e il mondo, si separa nel mondo lo spirito dalla materia, e nello spirito il senso dall' intelletto; tutte cose congiunte. Ed ecco il *Dualismo.* Anche la separazione poi è contradittoria come la confusione dei termini che si palesano uniti; onde le sètte, negata o mal concepita la creazione, escono dal dualismo per cadere nello *Scetticismo.* Il quale consiste nel negare prima l'uno o l' altro dei termini, sicchè si distingue in scetticismo *particolare* e scetticismo *universale.* Le forme principali del dubbio particolare sono l' *Idealismo* e il *Sen-*

sismo, perchè fra Dio e lo spirito, che sono intelligibili, e il mondo materiale, ch' è sensibile, chi nega i primi, chi il secondo. Il dubbio particolare scende al dubbio universale che nega tutto, persino l' esistenza della verità; onde lo scettico contraddice sè e distrugge col suo dubbio le proprie affermazioni. Venuti allo scetticismo universale, che nega la validità della ragione, naturalmente lo spirito non può riposarvi quieto, e non fidando nella ragione, cerca rifugio in *comunicazioni soprannaturali*, il qual sistema si chiama *Misticismo filosofico.*

Si conclude che la filosofia perenne afferma, distingue, accorda sempre più e sempre meglio e ha in sè la ragione della propria durata; le sètte filosofiche non hanno progresso, ma chiudono in sè stesse la cagione del proprio annientamento: quella va per linea retta, queste per circoli che sempre si rinnovano.

§ 4. — Quantunque il divario tra filosofia perenne e opinioni negative sia essenziale, vuolsi distinguere fra *èra pagana* ed *èra cristiana*, imperocchè la diversità delle lor condizioni reca diversità nella filosofia come in tutta la civiltà. Il Paganesimo è corruzione di antichissime tradizioni religiose. Il primo effetto del contrasto fra il Paganesimo e le tradizioni sacre fu il Panteismo; e indi le religioni panteistiche, o sacerdotali, o popolari come le idolatrie. Il Cristianesimo invece unisce, senza confondere, Dio, la natura e l' uomo. Succedevano nel Paganesimo perciò le filosofie del panteismo, e poi del dualismo, nato da contrasto fra la ragione e il senso. Di lì si venne alla particolare negazione o del senso o della ragione, e finalmente allo scetticismo universale, cui seguiva uno scetticismo pratico.

Le differenze principali fra' sistemi pagani e le dottrine filosofiche dell' èra cristiana son molte; ma noi le possiamo raccogliere in un punto capitale, da cui derivano tutte le altre differenze nella sostanza del filosofare pagano e cristiano. È indubitato che il punto capitale della filosofia, che tratta dell' ordine universale, si è la cognizione scientifica della prima causa dell' essere, della prima

ragione del conoscere, e della suprema legge dell' operare, cioè di Dio; dalla qual cognizione dipende la natura della cognizione dell'uomo e del mondo. I Pagani, movendo dalla confusione di ciò che è essenzialmente distinto in sè stesso e nella nostra mente, cioè del finito e dell'infinito, s'innalzavano alla prima causa e prima legge per una induzione astrattiva, la quale non menava all' infinito, ma ad un che generico e indefinito. Noi sappiamo che l'operazione onde c'innalziamo *riflessamente* a Dio, è un'induzione analoga in parte all' astrattiva, ma diversissima dall' astrattiva per gli effetti suoi; vo' dire, per induzione *trascendente* o *correlativa,* che ci mena non a un che generico, bensì ad una realtà pienissima, all' entità compiuta, all' infinito vero, a Dio. I filosofi pagani quindi scambiarono l'*indefinito* coll'*infinito*, nè di questo ebbero mai distinto concetto. Seguì ch' essi, dopo aver foggiato la prima causa e ragione e legge secondo i modi del pensiero umano, cioè come i generi, le specie, le leggi di natura, immaginarono l'operare divino come la determinazione dei concetti generali in concetti sempre più particolari. Seguì ancora che fu oscurata e negata la relazione di dipendenza fra il mondo e Dio, perchè non si tenne distinto il finito dall' infinito. Quest' attinenza è di *causalità sostanziale*, o di creazione, come insegna il Cristianesimo e la filosofia cristiana; laddove i Pagani la tennero per causalità *modale,* o d' atti e di forme, come la causalità interiore e quella dei corpi. Indi le qualità varie dei panteismi e degli emanatismi nella filosofia. Tal contraddizione si ritrova più o meno in tutta la filosofia gentilesca; e quindi possiam dire che il supremo divario della filosofia cristiana dalla pagana, sta nella verità di creazione, oscurata nei Gentili, chiarita nel Cristianesimo e nella filosofia cristiana.

Essendo ogni sistema di filosofia viziato allora di tal errore supremo ed essenziale da cui di necessità derivavano altri sostanziali errori quant'all'uomo e al mondo, non può dirsi che nell' èra pagana si dia la schietta distinzione fra filosofia perenne e opinioni negative, come si dà

nell'èra cristiana. Infatti tra' Gentili non si trova veramente un corpo di dottrine consentite circa Dio, l' uomo e il mondo, come nella Cristianità; si danno bensì scuole e sètte. Nondimeno c'è un essenziale divario tra i migliori filosofi gentili e gli scettici posteriori, divario che consiste nell'intenzione manifesta e spesso non infruttuosa di conformarsi alla coscienza umana, al senso comune e alle tradizioni, come si vede in Socrate, in Platone, in Aristotile, in Cicerone, o nell'intendimento contrario di rifiutare tutto ciò, come si scorge negli scettici d'ogni tempo.

§ 5. — La diversità più profonda che abbia la storia universale si è quella che corre fra l'èra pagana e l'èra cristiana, e però tal distinzione la riscontriamo anche per la storia della filosofia. Ma oltre l'ère, va distinto in ciascun'èra alcuni tempi, i quali, serbando la diversità comune dai tempi dell' altr' èra, hanno diversità fra loro per un avvenimento segnalato che informa di sè lunga serie di fatti; questi tempi, contenuti nell' èra, diconsi *epoche*. Nell' epoche poi si distinguono *età* diverse, che sottostando all' avvenimento principale dell' epoca, hanno fra loro alcune diversità. Così nell'epoche, come nell'èra, la distinzione non si prenda per separazione, ma per differenza di stato come uomo che passa dalla puerizia, alla gioventù, alla virilità.

Da che cosa è segnalata un' epoca? Da un fatto simile a quello per cui comincia un nuovo moto di speculazione in ogni filosofo particolare, cioè in un *ripiegamento del pensiero sulla coscienza*. Tal ripensamento si fa perchè si sente bisogno di dare indirizzo nuovo alle speculazioni e alla vita; anche alla vita, perch'essa è la prima, che ci fa sentire il bisogno di nuove dottrine.

L'epoche son quattro nell'èra pagana e quattro nell'èra cristiana. Nell'èra pagana si distingue l'epoca *orientale*, l' *italogreca*, la *greca* e la *romana;* nell'èra cristiana l' epoca dei *Padri*, quella dei *Dottori*, l' epoca della *Riforma*, e l' epoca del *Rinnovamento*. Brevemente diremo di ciascun' epoca le qualità principali, la sostanza del filosofare, i filosofi più insigni e i loro libri.

§ 6. — La filosofia, come la religione e la civiltà ebbero principio in Oriente; la filosofia poi, segnatamente nell'India. I *Vedi*, libri sacri dell'India, dann' origine alla teologia, alla letteratura e filosofia indiana. Si contano comunemente quattro Vedi; il *Rig Veda*, che pare il più antico (circa 1500 anni a. C.), il *Sama Veda*, l' *Yagiur Veda* e l'*Atharva Veda*. È sentenza dei migliori critici, il Rig Veda rispetto agli altri aver dottrine più pure e più conformi al Teismo, di cui si trovano vestigi negl' inni di quel Veda. Infatti gl' inni riconosciuti più antichi hanno in sè un profondo sentimento dell' unità di Dio, e delle virtù morali. Ma quel Teismo supposto dai Vedi è però già alterato, e traligna in Panteismo, e la religione del Rig Veda apparisce essere un culto della Divinità nella natura tutta. Tal Panteismo derivò dalla falsa induzione astrattiva dei pagani, per cui Dio si concepisce come un che indefinito, cioè come essenza o sostanza che si determina nelle cose tutte dell' universo. E così pensarono quegli orientali, come ne son documenti gl' inni Vedici; e concepirono altresì che Dio si manifestasse in tre fatti universali, la produzione, la conservazione e la distruzione; e finalmente che l' operar della Divinità fosse, come quello della natura, misto di passività e d' attività. Indi, per la materialità maggiore degli ultimi Veda, nasce la trimurti indiana, gli Dei maschi e femmine, e somiglianti simbologie deificate. Tal sistema religioso e filosofico si manifesta nel Codice di Manu, e nei due principali poemi indiani il Ramayana o il Mahabkarata. Alle teologie filosofiche seguirono in India i sistemi filosofici laicali, prima ortodossi, cioè fedeli a quelle teologie, poi eterodossi, contrari cioè ad esse e sempre più scettici. Si comincia anche là dalla confusione del panteismo dei Vedi, poi si viene al dualismo e quindi allo scetticismo. I sistemi indiani più noti e più principali sono i due Mimansi, i due Sankhia, il Nyaya e il Vaisescika. I Mimansi sono l' anteriore o *Purva Mimansa* attribuita a Giaimini, e il posteriore o *Uttara Mimansa*, attribuita a Vyasa e detto il Vedanta. Il primo è libro esegetico e non muta

niente ai Veda; il secondo è speculativo e contiene il *panteismo* ideale. I libri Sankhia son due, quello attribuito a Capila, e il sistema *Yoga* attribuito a Patandgiali. Nel sistema di Capila si va peggiorando, e dal panteismo ideale del Vedanta si cade nel *panteismo materiale*. Il sistema *nyaya* si attribuisce a Gotama e il *vaisescika* a Canada, e questi due sistemi congiunti fra loro ci manifestano il dualismo della materia eterna e dell'anima universale eterna. Distinto, anzi separato in questi libri Dio dalla natura, s'ebbe un perfezionamento nell'osservazione dei fatti interni ed esterni e sulle leggi del pensiero. La parola *nyaya* vuol dire infatti *raziocinio*, e in quel libro si espone in modo assai chiaro l'orditura del ragionamento. Ma il dualismo non toglieva per fermo le contraddizioni, e però si venne al Materialismo senza spirito e senza Dio, e all'Idealismo senza Dio e senza materia come si palesa negli Sciarwakas e nei Lokayaticas, due sètte derivate da Capila; e finalmente si terminò alla negazione universale, o scetticismo assoluto col Buddismo speculativo, che vuol distinguersi dal Buddismo pratico e volgare che fu idolatria. Allora si cercò rimedio a' dubbi disperati nel misticismo, come ne son documenti gli Yoga, o unione con l'ente supremo per via d'intuizione. Gli errori della filosofia indiana dipendono, com'è chiaro, dal non aver posto a fondamento la verità di creazione: ma per causa del naturale conoscimento e di buone tradizioni antiche, agli errori si mescolarono molte verità, come la spiritualità di Dio nei Veda, l'osservazione della natura ne' Sankhia, le dottrine logiche e fisiche nei sistemi nyaya e vaisescika, le dottrine morali degl'Ioghi e dei Buddisti. La filosofia dell'epoca indiana fu di *comprensione iniziale*, perch'ella comprese tutta la civiltà indiana, ma tralignò in confusione per l'oscuramento della verità suprema. La speculazione nell'India fu eccessiva e impedì il perfezionamento morale ed economico, ma dette agl'istituti e ai costumi indiani stabilità.

§ 7. — Dall'Oriente la civiltà e la filosofia si propagano nell'Occidente presso gl'Italiani e i Greci per ca-

gione delle colonie, dei commerci, dei viaggi, delle lingue e delle tradizioni; onde la seconda epoca si chiama *orientalitalogreca*, o più brevemente *italogreca*. La religione degl' italogreci si manifesta nei misteri Orfici, d'Eleusi e di Samotracia, i quali porgono indizio di panteismo, e d' insegnamenti sulla metempsicosi, o migrazione delle anime da corpo in corpo, della immortalità e della purificazione. Tal religione passò poi dal panteismo alle teogonie, o emanazioni che presero nomi e attributi determinati, e finalmente al politeismo, perduto il senso dei simboli; e ciò anche per opera degli artisti e dei poeti. La filosofia nata da istituti religiosi, fu prima sacerdotale, poi laicale e finalmente rispettò il politeismo almeno come credulità volgare. Ma intanto la filosofia mosse da un ritorno sopra la coscienza, a cui la stimolarono l'amore della virtù e la religione, ossia la coscienza morale e religiosa. Fra gl' italogreci ci sono le scuole dei Pitagorici, degli Eleati e degl' Joni, e dopo vengono i Sofisti. Nei Pitagorici italiani, si ha un Panteismo, che apparisce derivare da un Teismo precedente e tralignato. I Pitagorici tutto concepivano come numero, perchè tutte le cose videro aver leggi corrispondenti a leggi matematiche; e Dio pensarono come unità universale o come l' indefinito degl' Indiani che si determina. Al qual concetto chiaramente si scorge essere stati menati pel difetto di quella induzione astrattiva che reca la mente a un concetto generico. In Xenofane, nato il 620 av. C. a Colofone d' Jonia, e in Parmenide d' Elea, nato il 504 av. C., il panteismo dei Pitagorici diventa sempre più ideale, e il mondo per loro è un' apparenza, tutto è idea. Se gli Eleati dell' unità pitagorica presero la parte ideale, gl' Joni, capi Talete e Anassimandro, presero la parte materiale, e dettero un panteismo materiale. Anassagora da Clazomene (500 av. C.) nondimeno distinse la mente infinita dal mondo, ma non facendola creatrice dette luogo al dualismo. Dalla confusione e dalla separazione degl' Joni, si venne alla negazione particolare con l' idealismo ateo di Protagora, e con il materialismo ateo di Democrito d' Abdera. Chi poi cadde allo scetticismo

universale fu Gorgia di Leonzio, e lo seguirono uomini venali, come Prodico, Eutidemo, chiamati Sofisti. Ma dopo il dubbio universale si cercò fiducia in intuizioni soprannaturali, e questo si vede ne' frammenti d'un poema intorno alla natura, scritto da Empedocle d'Agrigento.

L'epoca italogreca è un'età di passaggio fra l'universalità indiana, e la distinzione posteriore, manifestissima negli Eleati che meditarono le leggi del pensiero. Alle vicende della filosofia corrisposero le vicende della civiltà fra gl'italogreci, perchè nei governi popolari ebb'efficacia salutare la filosofia pitagorica e segnatamente i pitagorici Zeleuco e Caronda, che fondarono le lor leggi sull'esistenza di Dio; ma in progresso, come la filosofia cedette alle negazioni, e la usurparono i sofisti che ne fecero un'arte di godere, anche la Magna Grecia e l'Jonia caddero in corruzioni.

§ 8. — L'epoca terza dell'èra pagana è la greca, o *socratica*, perchè da Socrate prese gli esordj un movimento nuovo della speculazione. Questa epoca differisce dall'anteriore per una qualità sua propria, ed è la *distinzione* sempre maggiore, la quale traligna per altro in separazione, onde in essa prevale il dualismo. Principali cause di tal nuovo filosofare sono la curiosità delle dispute, il moto vivo degli animi e delle menti e dell'opere, la necessità di combattere i Sofisti, e Socrate che ritorna per combatterli alla coscienza sì morale come psicologica. Socrate, buon marito e padre, buon cittadino e buon soldato, fu riformatore di filosofia perchè s'oppose ai sofisti, tornò allo studio della coscienza, e insegnò l'osservazione interiore. Il fine suo fu speculativo, ma guardando alla pratica, cioè a migliorare i costumi, e a educare gli ingegni nella vita civile. Le notizie più certe di Socrate si trovano nell'*Apologia* e qua e là nei *Dialoghi* di Platone, o nell'*Apologia* e nei *Commentari* di Xenofonte, e in alcuni luoghi d'Aristotile. Egli concepì la scienza come un ordine del pensiero che riconosce l'ordine interiore ed esteriore, voluto ed operato, perchè la scienza conduce alla pratica e la ragione speculativa è legislatrice della volontà. Il

fondamento della sua filosofia fu il *conosci te stesso*, che egli ripeteva sempre ai suoi famigliari, per trovare nella coscienza l'ordine di ragione e recarlo in atto. Ai sofisti opponeva il dubbio, ma era un dubbio contr'opinioni arbitrarie, e mostrava certezza di molte cognizioni col porre il *conosci te stesso*. Nè tale osservazione interna equivaleva a un puro esame soggettivo, ossia di fatti interni segregati da ogni oggetto, quasi osservazione d'apparenze interiori; imperocchè egli voleva lo studio di sè a conoscer l'ordine universale, ossia sè stesso in relazione con la natura e con Dio. Con induzione, che altrove notammo, Socrate s'innalzò alle idee e alle leggi universali, e da queste con deduzione scendeva poi a' particolari: ecco il metodo vero. S'aiutava finalmente delle tradizioni sacre e umane e del senso comune. Il suo metodo, estrinsecamente considerato, consisteva nel condurre i sofisti per via di domande a contradire sè stessi, con che mentre riusciva a mostrare l'ignorante presunzione loro, chiariva come bisogni guardare le cose da ogni lato per cogliere la universalità d'un concetto. Le dottrine di lui su Dio ordinatore del mondo son belle; distingueva senso da intelletto, anima da corpo, e credeva all'immortalità dello spirito; ma sembra tenesse il dualismo, e facesse la materia eterna, e lo spirito umano emanazione divina, perchè tutto ciò si ritrova nelle scuole che da lui derivano. Bellissime son le dottrine di lui sul vero, il bello e il buono come triplice aspetto d'un' unica cosa, e Dio è il vero, il bello, il buono infinito. Il vero è la corrispondenza del conoscimento con le cose, il bello è il perfetto, il buono è il perfetto in quanto è voluto. Il movimento nuovo dato al pensiero filosofico da Socrate operò effetti mirabili, perchè coloro che gli successero, Platone, Aristotile e Zenone dettero compimento alla forma scientifica, e chiarirono molte belle verità delle quali fece poi tesoro la filosofia cristiana.

Platone, nato in Atene il 429 av. C., fu discepolo di Socrate, e perfezionò le dottrine di lui, e il metodo. Platone espose le sue dottrine in *Dialoghi*, che son

drammi veri e propri, nei quali mirabilmente s'introduce a parlare gli uomini più illustri delle diverse scuole, e il protagonista è per lo più Socrate. I principali e da' più ritenuti per autentici sono il *Teetete*, il *Sofista*, l'*Eutidemo*, il *Protagora*, il *Fedone*, i libri della *Repubblica* e delle *Leggi*, il *Convito*, il *Fedro*, il *Timeo*, il *Parmenide*, l'*Eutifrone*, il *Cratilo*, l'*Ippia*, l'*Apologia di Socrate*, il *Politico*, il *Filebo*, e il *Menone*. Platone tenne il metodo del maestro, e ne parlò in ogni suo scritto, ma più nel *Sofista*, nel *Parmenide*, *Politico*, *Apologia*, *Menone*, e *Filebo*. Confutò i sofisti, gli scettici e i sistemi non compiuti: nel *Teetete* confutò lo scetticismo assoluto, nel *Cratilo* la mutabilità del conoscere, gli argomenti sofistici e scettici nell'*Eutidemo* e nell'*Ippia* maggiore, la falsa rettorica nel *Gorgia*, la poesia corruttrice nelle *Leggi*, nella *Repubblica* e nell'*Ione*, le superstizioni volgari nell'*Eutifrone*. La scienza poi consiste per lui, come per Socrate, nella cognizione dell'universale e del non mutabile e ne parla principalmente nel *Teetete* e nel *Teagete*. La scienza che ci mena alla conoscenza dell'immutabile, e dell'essenza è la Dialettica o scienza degli universali, e la descrive nel *Filebo*, nell'*Eutifrone*, nel *Fedone*, nel *Parmenide*, nel *Convito*, e in altri dialoghi. Con la Dialettica s'innalzò così all'idea dell'essere, e disse nel Sofista che la scienza cade sull'essere; vide che questa idea ci dona i principj supremi d'identità e di contradizione, e splende nei tre aspetti del vero, del bello e del buono. Dio poi è il vero, il bello, il bene per essenza. Platone dette varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ma errò pei vizi della induzione astrattiva, e confuse Dio colle intelligenze finite, e per questo lato il suo sistema è semipanteistico; ma prevale il dualismo, perchè oltre Dio v'è la materia non creata ed eterna e animata da un principio universale emanante le anime particolari e mortali. Separò quindi il senso dalla intelligenza, dopo aver separato Dio dal mondo. Ciò ne spiega la dottrina platonica della *reminiscenza* e *metempsicosi*. La ragione umana è eterna come Dio, e ha veduto gli archetipi eterni, che

non vede più se non in ombra quand'è immersa nel corpo; ma vedendo pei sensi le copie degli archetipi nel mondo, se ne rammenta. La ragione poi, finchè non sia svincolata dall'anima sensitiva, passa per successive migrazioni in altri uomini o animali; ma per la contemplazione del divino ritorna finalmente alla sua fonte: ecco la metempsicosi. Fra le molte belle dottrine di lui primeggia la dottrina del bene, esposta nel *Filebo* e nella *Repubblica* con verità meravigliosa. Il bene è l'ottimo, o Dio, e tutte le cose son buone in quanto sono somiglianti al divino che ordinò le cose a fine di bene. Il bene morale consiste nel volere la perfezione di tale ordinamento per sè stessa e non pel piacere. L'astenersi dai piaceri opposti al bene, è la temperanza; il superare gl'impedimenti al bene, posti dagli appetiti, è la fortezza; il conoscere il bene e i mezzi acconci è la prudenza; l'unione di queste virtù è la giustizia; talchè la virtù è una sola benchè in aspetto vario. A tali belle verità giunse Platone aiutandosi, come Socrate, del senso comune e delle tradizioni sacre.

Aristotile nato a Stagira il 384 a. C., forse l'ingegno più acuto che sia mai stato, pone come Socrate il conoscimento nell'entità intelligibile presente all'intelletto, la scienza nell'universale, il metodo nel salire agli universali per induzione e scendere per deduzione ai particolari; e s'aiuta del senso comune, delle tradizioni dottrinali e degli affetti. Giunge al concetto altissimo che Dio è atto puro; ma non riconoscendo la verità di creazione, mantenne il dualismo platonico, ponendo la materia eterna dalla cui potenza si svolgono all'indefinito tutte le forme. Tal dualismo è pure nell'uomo, perchè l'anima sensitiva è dalla materia, l'intelletto poi è divino. Lo studio delle leggi del pensiero è mirabile in Aristotile, e la scienza gli deve il più stupendo dei trovati, la teorica del ragionamento. Belle, benchè con alcuni vizi, sono le teoriche morali d'Aristotile, e le dottrine politiche, non uguagliate finora. Le opere di lui si distinguono in tre classi: in logiche (comprese le metafisiche), in fisiche e morali, corrispondenti alle tre parti della sua filosofia,

del conoscere, dell'essere e dell'operare. Fra i primi v' ha la *Metafisica*, il libro delle *Categorie*, dove parla dei termini semplici, l'*Interpretazione*, dove parla delle proposizioni, gli *Analitici priori e posteriori*, dove parla del sillogismo, delle sue forme diverse, fra le quali dell' induzione, la *Topica*, che insegna i luoghi onde trarre gli argomenti, la *Sofistica*, dove si mostra i principali sofismi e il modo di combatterli. La *Rettorica* e la *Poetica* parlano dell' arte di ben dire, ma dipendono dalla Logica. Fra i libri fisici sono la *Fisica*, il libro dell'*Anima*, la *Storia degli Animali*, la *Meteorologia*, e altri. Fra' libri morali sono principali e riconosciuti come autentici la *Morale a Nicomaco* e la *Politica*. Il dualismo di Aristotile rispetto a quello di Platone, è più materiale, perchè non pone Aristotile come Platone un'anima del mondo nè gli archetipi eterni, ma fa le anime sensitive provenire dalla potenza della materia. Ci fu poi un peggioramento fra gli Stoici, scuola fondata da Zenone Cizico nel 300 a. C. Per Zenone e per Cleante e Crisippo suoi successori, Dio non è più l' atto puro, ma è la forma del mondo, o lo spirito animatore della materia: ed ecco il teocosmo. La ragione della conoscenza fu per loro il senso divino entro di noi, e la legge dell' operare consiste nel seguire la natura propria, e che l' anima signoreggi il corpo. Indi la severità orgogliosa della morale stoica, bella in molte parti, ma spesso fuor di natura.

Dopo lo stoicismo viene lo scetticismo particolare dei Nuovi Accademici, che sono idealisti, capo Arcesilao, e gli Epicurei, sensisti, capo Epicuro; finalmente gli scettici universali, come i Pirronisti e gli Empirici co' Mistici che sono gli Alessandrini.

§ 9. — La quarta epoca della filosofia pagana è l'epoca romana, perchè quantunque le scuole romane derivassero dalle greche, introdotte in Roma circa la metà del secondo secolo a. C., pure cominciò fra' Romani lo svolgimento d' un ordine proprio di concetti per efficacia delle tradizioni italiche e della civiltà di Roma, per le riforme tentate da Cicerone, e per la novità e l' efficacia univer-

sale de' Giureconsulti romani. Le speculazioni romane si riducono a Cicerone e ai Giureconsulti, perchè Lucrezio ripete le dottrine d'Epicuro, Seneca quelle degli Stoici, e stoicismo è nei precetti di M. Aurelio e di Epitetto. Cicerone volle discernere con criteri naturali le parti certe della filosofia greca dalle false od incerte, per poterle applicare alla vita pubblica e farle servire all'eloquenza. Come Socrate, Cicerone ritorna quindi alla coscienza morale, e il suo fine è altamente pratico. Cicerone non fu ecclettico, come alcuni vogliono, ma trascelse dalle altrui opinioni e dottrine con principj superiori alle dottrine stesse; e come Socrate fu riformatore, perchè trovandosi in mezzo alle sètte e ai Sofisti, richiamò i dotti al *conosci te stesso*, per porre rimedio agli errori e ai mali; e s'aiutò del senso comune e delle sacre tradizioni e dell'affetto. I libri suoi posson distinguersi in fisici (*De natura Deorum, De Divinatione*); in logici (*Academicorum, Topica, De inventione, De oratore* ec.); in morali (*Tusculanorum, De Officiis, De finibus, De senectute, De amicitia, De legibus, De republica, De fato*). La storia della Giurisprudenza romana è parte di storia della Filosofia, in quanto la Giurisprudenza risguarda gli atti personali e dipende dall'Etica e dal Diritto naturale. La storia della Giurisprudenza romana si distingue in quattro età: la prima dalle origini di Roma fino alle Dodici Tavole, cioè fino al terzo secolo di Roma, età di fanciullezza e delle consuetudini; la seconda età viene fino a Cicerone, o alla metà del settimo secolo, ed è età di gioventù per la giurisprudenza; la terza età viene fino ad Alessandro Severo, età di virilità; la quarta fino a Giustiniano, età di vecchiezza. I giureconsulti romani innalzarono la Giurisprudenza al grado di scienza quando studiarono la filosofia greca, e così potettero dare forma scientifica alle loro consuetudini scritte, altamente civili. Cicerone e i Giureconsulti cercarono sempre l'armonia fra la speculazione e la pratica, talchè dopo la distinzione dei Grèci, l'epoca romana apparisce un tentativo di *comprensione finale*.

§ 10. — Col Cristianesimo la filosofia prese impulso nuovo e ritornò sulla coscienza morale; onde apparì subito colla nota dell'universalità, cioè affermando che la verità è comune a tutti, e i pagani aver molte verità nelle loro dottrine, e doversi sceverare dal falso con criteri naturali. La prima epoca della filosofia cristiana s'intitola dai Padri della Chiesa, i quali congiunsero lo studio della teologia e quello della filosofia; giacchè nell'èra cristiana, come nell'èra pagana, gli esordi della filosofia son religiosi. Accanto ai Padri eran bensì le sètte negatrici, derivanti dalla parte negativa della filosofia greca. V'erano sètte *ebraiche* o mistiche, le cui speculazioni son contenute in due libri principali kabbalistici, il *Libro della Creazione* e il *Libro della Luce*. Nei medesimi tempi si svolgeva tra' Greci un filosofare all'orientale ma con tradizioni greche. Di questo filosofare si hanno tre età: i Neoplatonici e i Neopitagorici; poi la scuola d'Alessandria, e la scuola d'Atene. Queste sètte filosofiche detter origine a molte eresie dei primi secoli cristiani, ma pure dettero occasione di svolgimento alla filosofia cristiana, movendo i Padri a combatterle.

Nell'epoca dei Padri si distinguono ancora tre età; quella dei Padri apostolici e prossimi successori, età di comprensione iniziale, che fiorì ne' primi due secoli; l'età dei Padri alessandrini e loro contemporanei, del terzo secolo, che è l'età delle distinzioni; l'età di compimento, o di comprensione finale, dei secoli quarto e quinto, nella qual'età fioriscono i Padri più illustri. Dottrine comuni ad ogni Padre sono queste tre: 1° Riconoscimento speculativo e pratico della verità entro di noi e nel verbo esterno; 2° rinnovamento della coscienza; 3° unità della sapienza, sì speculativa come pratica, in Dio, principio, mezzo e fine. Il consentimento in tali dottrine dà *unità scientifica*, e però dalla filosofia cristiana cominciò distintamente la tradizione perenne e progressiva della filosofia.

Il Padre che compì questa prima epoca, adunando in sè tutte le controversie, e facendo vedere gli accordi di tutte, ma principalmente sublime nel chiarire la teorica

degli esemplari eterni fu sant' Agostino nato il 354 in Tegaste di Numidia. I libri filosofici suoi sono: *Contra Academicos,* per difendere la certezza del conoscimento; *De beata vita,* dove si ragiona del sommo bene; *De ordine,* dove si dimostra dall' ordine interno ed esterno l'esistenza e la provvidenza di Dio; *De immortalitate animæ; De quantitate animæ,* libro che mostra la spiritualità dell' animo umano; *De Musica; De magistro; Soliloqui;* la *Città di Dio* e le *Confessioni;* libri tutti che sono principalmente filosofici: ai quali seguono i libri filosofici e teologici insieme come il *De libero arbitrio, De Trinitate,* ed altri minori. Egli è il Platone cristiano.

§ 11. — L' epoca dei Dottori comincia da Boezio e finisce a Galileo. I Dottori presero la sostanza del filosofare dai Padri, ma i più presero la forma da Aristotile. Questa epoca recò analisi o distinzione sulla materia preparata dai Padri. San Tommaso è il Dottore più insigne e che aduna in sè le speculazioni dei Padri, dei Dottori e le buone dottrine dei Gentili. Le opere di san Tommaso sono principalmente i *Commenti vari sulla Scrittura,* i *Commenti delle sentenze di Pier Lombardo,* i *Commenti d'Aristotile,* gli *Opuscoli,* le *Questioni quodlibetali,* la *Somma contro i Gentili,* e la *Somma Teologica.* Anche in quest' epoca ci sono le sètte negatrici che cominciano colla confusione, cioè col panteismo naturale di Scoto Erigena, che diventa ideale in Guglielmo di Champeaux, e materiale in David da Dinant. Poi vengono i sistemi arabi, misti di opinioni aristoteliche, alessandrine, indiane, nei quali prevale il dualismo. Dopo gli Arabi il dualismo si svolse anche fra gli Scolastici, come nel Wicleffo. Segue lo scetticismo particolare in altre sètte, come degli Alessandristi e degli Averroisti, e lo scetticismo universale giunse agli estremi, col Montaigne, il Sanchez e lo Charron. Tien dietro allo scetticismo universale il misticismo filosofico, non panteistico, come in Marsilio Ficino e in Torquato Tasso, e panteistico nel Cesalpino e nel Vanini.

§ 12. — L' epoca dei Dottori è tutta distinzioni e contrasti così in filosofia, come nell' ordinamento politico,

morale e materiale della civiltà. Il contrasto era però con le sètte e con l'opinioni negative, ma v'era consentimento in moltissime verità, e molta conservazione del passato; talchè si formarono le nazioni e gl'istituti europei. Ma in quella conservazione del passato v'era troppa tenacità, e nell'ossequio dell'autorità segnatamente d'Aristotile v'era esagerazione; e indi si fece sentire un bisogno di novità e di ordinamento delle precedenti distinzioni, sentimento che per moto contrario andò in eccessi. Il desiderio di novità si manifestò in tentativi di riforma, e questa epoca che dalla Riforma prende nome è tutta un tentativo di riordinamento nella filosofia come nella civiltà intera. L'ordinamento nuovo cominciava da un movimento nuovo del pensiero su sè stesso, ossia coll'esame interiore. Ma la riforma fu di due maniere, una negativa, positiva l'altra: quella, rifiutava il passato per amore eccessivo di novità; questa, cercava di accordare il vecchio col nuovo per dare incremento alla scienza. Galileo Galilei fu positivo nel riformare, perchè manteneva le buone dottrine antiche, e rifiutò solo il falso dei sistemi passati cioè la fisica, che non si formava colla esperienza. Francesco Bacone differì da Galileo perchè dispregiò il passato, e però esercitava minor efficacia dell'Italiano; bensì ebbe molti meriti, segnatamente per i suoi precetti circa l'induzione fisica. Ma quegli che veramente operò una riforma nella filosofia, fu Renato Cartesio, il quale manifesta in sè il doppio lato della riforma, cioè il positivo e il negativo. Da quello derivarono buone dottrine, da questo le sètte filosofiche moderne. La parte buona della riforma cartesiana stette nel proposito di ritornare all'esame della coscienza, col qual proposito diede impulsi vigorosi a un moto nuovo speculativo; la parte negativa stette nel cominciare dal dubbio di tutto ciò ch'egli sapeva e persino sul valore delle facoltà intellettuali. Tal dubbio è irragionevole, perchè l'uomo che cerca la scienza dee aver fede nel conoscimento naturale. Ma vi fu chi raccolse la parte positiva del Cartesio e con essa rigenerò la filosofia, unendo le tradizioni coll'esame, il pas-

sato col nuovo, l'autorità ragionevole colla libertà. I libri più insigni del Cartesio sono il *Discorso sul Metodo* e le *Meditazioni*. Il Bossuet seguì la parte positiva del Cartesio, e scrisse molti libri degnissimi, come la *Storia universale*, la *Storia delle Variazioni*, la *Logica*, il *Trattato sulla conoscenza di Dio e di sè stesso*, bellissimo esempio di libro elementare, e che i giovani posson leggere con molta utilità e diletto. Altro cartesiano è il Fénélon, di cui è notevole il libro *Dimostrazione dell' esistenza di Dio*. L'Arnauld parimente scrisse bei libri di filosofia, come la *Logica di Portoreale*, il *Trattato delle vere e false idee*, le *Lettere al Malebranche*, la *Dissertatio bipartita*, e le *Regole di buon senso*. Il Nicole e il Pascal son pure di questa scuola.

Il Leibniz segue la parte buona del Cartesio, ed è famoso per la sua dottrina della forza, con cui s' oppose al Cartesio che le sostanze materiali faceva inerti. Libri principali di lui sono la *Teodicea* scritta contro il Bayle, i *Nuovi Saggi sull' intendimento* scritti contro il Locke, la *Monadologia*, e altri molti. Giovan Battista Vico accettò il metodo della osservazione interna, e testimonio n'è la *Scienza Nuova*, in cui si cercano le leggi generali della storia colle leggi delle umane facoltà. Altri libri scrisse il Vico, come il *De antiquissima Italorum sapientia*, il *De universi juris uno principio et fine uno* e il *De constantia jurisprudentiæ*.

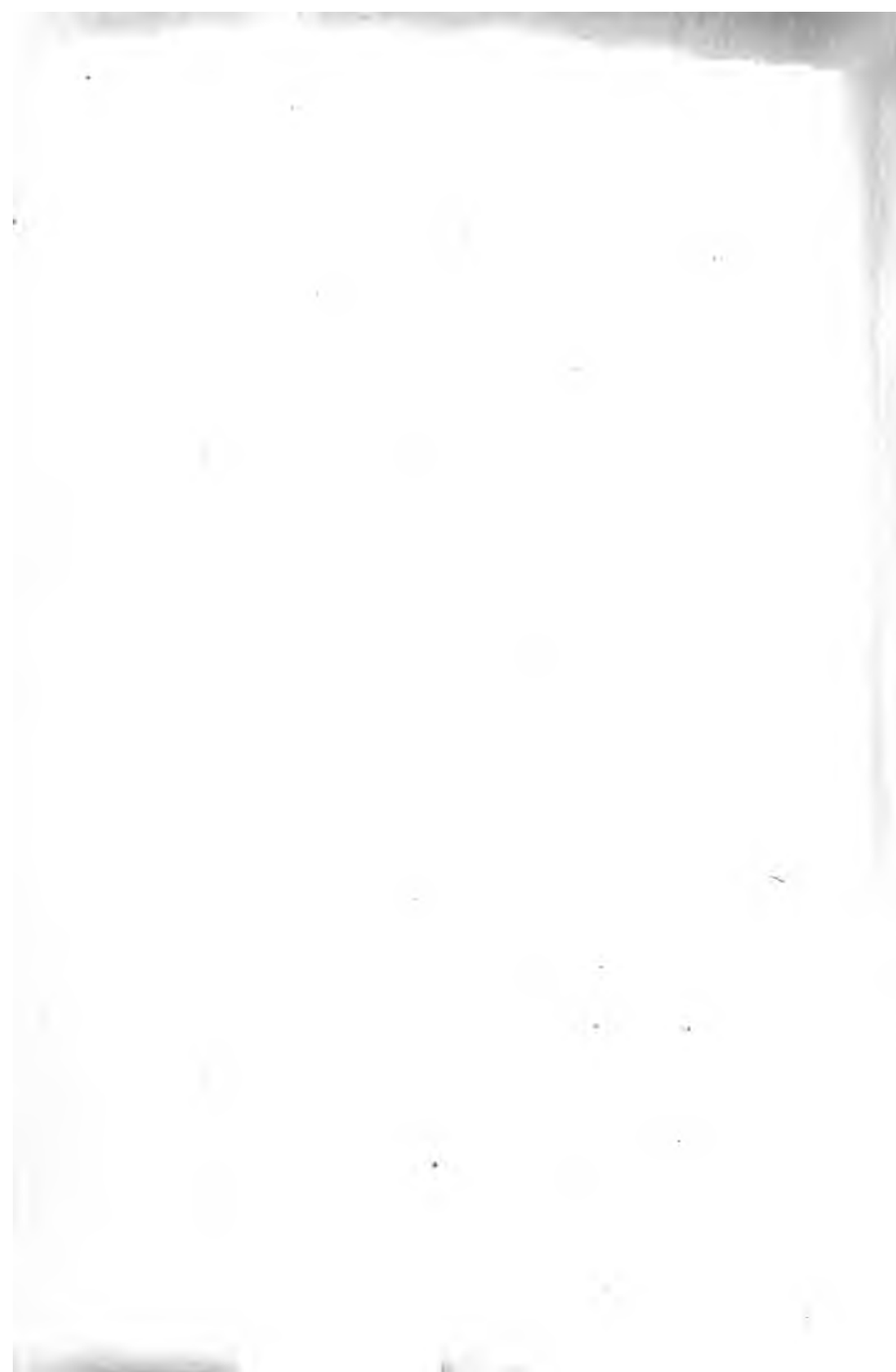
Seguendo tal moto del pensiero sorse la scuola scozzese, cominciata dall' Hutcheson, il cui scritto più celebrato è il *Sistema di Filosofia morale*, e indi seguì Adamo Smith, di cui ci rimangono principalmente la *Teorica dei sentimenti morali*, e la *Ricerca sulla natura e sulle cause della ricchezza dei popoli*. Il *Beattie*, il Fergusson, il Brown, il Blair son di questa scuola, ma primeggiano Tommaso Reid e Dugald Stewart. Del Reid son principali le *Ricerche sull' intendimento umano*, i *Saggi sulle facoltà intellettuali* e i *Saggi sulle facoltà attive*; dello Stewart si può notare *Gli elementi di filosofia dello spirito umano*, i *Saggi filosofici*, il *Compendio di storia della filosofia moderna*, e i *Saggi di filosofia morale*.

Dopo gli Scozzesi nella storia della filosofia perenne sono i contemporanei italiani, Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini, il Ventura e il Gioberti, per tacere de'viventi come il Mamiani. Del Galluppi citerò gli *Elementi di Filosofia*, le *Lezioni di Logica o di Metafisica*, il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, la *Filosofia della Volontà*. I libri principali del Rosmini sono il *Nuovo Saggio*, i *Principj di scienza morale*, la *Psicologia*, l'*Antropologia*, la *Teodicea*, il *Trattato della coscienza*, la *Filosofia del Diritto* e la *Filosofia della Politica*. Il Ventura pubblicò di filosofia il *De methodo philosophandi*, la *Ragione cattolica e la ragione filosofica*, *Sull'origine delle idee*, *Della vera e della falsa filosofia*, il *Saggio sul potere pubblico*, il *Potere politico cristiano*, e *Sulla tradizione*. Del Gioberti son principali la *Teorica del sovrannaturale*, l'*Introduzione alla filosofia*, *Gli errori filosofici di A. Rosmini*, *Del buono*, *Del bello*, e altri.

Nell' epoca moderna fra tanta copia di belle dottrine non mancano gli errori. Si cominciò infatti anche qui dal panteismo reale del Bruno, che identifica lo spirito e la materia in una sostanza, poi si viene al panteismo spirituale del Campanella e al panteismo materiale dello Spinoza. Il Guelinx è poi dualista, e il Malebranche tirò a compimento quel dualismo. L'idealismo è già mescolato nel dualismo malebranchiano, e poi viene il sensismo coll' Hobbes ma compito dal Locke, il quale ha meriti grandi nell' esame del senso e degli errori che originano dall' abuso delle parole. Al Locke succedettero i sensisti Francesi, e principali di essi furono il Condillac e il Tracy. A queste forme particolari di scetticismo tien dietro qualche indizio di scetticismo universale nell' Huet e nel Bayle, poi manifesto nell' Hume e in Emanuele Kant, il quale portò alle ultime conseguenze il dubbio cartesiano, rinchiudendo il pensiero entro sè stesso, e non facendolo capace fuorchè di conoscere i fenomeni; ma egli ritornò alla certezza nella *Ragione pratica*. Allo scetticismo universale si volle rimediare colle intuizioni soprannaturali; e in Germania comparve il panteistico misticismo col

Fichte, lo Schelling e l' Hegel, pensatori bensì di vigorosa speculazione.

L' epoca della filosofia moderna è sempre tentativo di riforma, è un combattimento tra la riforma positiva e la negativa; il qual combattimento si risente in tutta la civiltà. E poichè dal conflitto dei sistemi e delle opinioni, debbon sorgere la verità e gli accordi finali, così a quest' epoca succederà la filosofia del rinnovamento, nella quale si formi un ordinamento più compito della Filosofia, e un accordo più perfetto con le altre scienze, e della scienza con ogni parte di civiltà. E a ciò può menarne solo l' amorosa meditazione dell' attinenze o armonie universali, che si manifestano per la coscienza entro di noi e in tutta la natura.

APPENDICI.

APPENDICE I.

La parte della *Filosofia elementare* che espone le leggi dei giudizi, dei ragionamenti e dei metodi, la quale è parte *logica,* cioè direttiva del pensiero, comparisce di speciale utilità per lo studioso delle scienze e delle lettere, talchè giova su tal materia porger nuove notizie o notizie più perfette. Le quali daremo col trascrivere e commentare certi passi più segnalati dei libri logici del sommo Stagirita (*Categorie, Dell' Interpretazione, Analitici primi* e *secondi, Topici* ed *Elenchi*), che gli antichi chiamarono *Organo,* quasi strumento del pensiero. Così conseguiremo allo stesso tempo l'altro fine, di offrire all' alunno alcuni luoghi del padre della Logica, da esaminarsi, secondo le indicazioni del Programma governativo.

Omnis doctrina et omnis disciplina, quæ quidem in ratione est posita, ex præcedente fit cognitione; id quod considerantibus patebit universas; nam hoc modo et mathematicæ scientiæ exsistunt et ceterarum artium unaquæque. (Analyt. post., I, 1.) *Priora autem et notiora dupliciter dicuntur: Non enim idem est natura prius et prius quantum ad nos; neque idem quod notius natura et quod nobis notius. Dico autem, quantum ad nos et priora et notiora esse, quæ a sensu propius; per se vere ac simpliciter et priora et notiora quæ longius absunt. Sunt autem a sensu remotissima universalia maxime; proxima autem sensui singularia; et sunt hæc mutuo opposita.* (Id., I, 2.)

Acutissima e importantissima è la riferita distinzione. Dice Aristotile che le notizie che antecedono, o ragioni (ogni scienza si forma per antecedenti cogni-

zioni o ragioni), sono prime e più note o per loro natura o rispetto a noi. Relativamente a noi son più note le cose sensibili e gli effetti, dai quali saliamo alle cagioni; queste son per natura loro più note, ma si conoscono ultimamente da noi. Così per natura il punto è prima della linea, della superficie e del solido, ma a noi son prima noti i solidi. Prime e più note per natura son le potenze dello spirito e le forze naturali, ma prima noti a noi sono i fatti interni ed i fenomeni esterni. Perciò le cause e i principii, che son cagione e ragione dei fatti e delle verità particolari, si conoscono da noi dopo l' osservazione e l' analisi; ma compariscono allora più evidenti delle cose particolari. In questa dottrina facilmente si scorge fondata la distinzione del metodo deduttivo e del metodo induttivo, e la necessità che alla deduzione preceda la induzione di diversa specie.

Questo stato opposto delle notizie o ragioni, anche detto da Aristotile πρότερον καὶ ὕστερον, in latino *prius et posterius*, dètte origine alle espressioni scolastiche *a priori* o *per priora, a posteriori* o *per posteriora*. Quindi dimostrare *a priori* significò provare una cosa dalla sua causa, *a posteriori* dai suoi effetti. La dimostrazione *a priori* fu anche chiamata dagli Scolastici *propter quid*, e quella *a posteriori* anche *quia*. Però Dante scrisse: « State contenti umana gente al *quia*. » (*Purg.*, III.) Nei tempi moderni, specialmente per l' esempio del Kant, l' *a priori* è stato fatto sinonimo di *puro*, e l' *a posteriori* di *sperimentale*. In tal senso la Matematica sarebbe *a priori*, la Fisica *a posteriori*. Tal significato non collima con quello antico, che ha origine in Aristotile, sicchè ne vengono confusioni ed equivoci. Bensì i più usano quelle espressioni nel significato canziano, riferendole alla natura delle cognizioni, od oggetti loro; e le adoperano nel significato antico, quando si tratta di dimostrazioni e di processi metodici.

Discimus aut inductione aut demonstratione; est autem demonstratio ex universis, inductio ex partibus. (Analyt. post., I, 18.)

Terminum voco eam notionem, in quam propositio solvitur; ut prædicatum et id de quo prædicatur. (Analyt. pr. I, 1.) *Voco autem terminum medium, qui et ipse in alio est et alius in ipso; qui etiam collocatione fit medius; extremos autem et qui ipse in alio et in quo est alius.* (Id., I, 4.) *Inductio est a singularibus ad universum progressus, velut si gubernator is demum sit optimus, qui sit peritus, itemque auriga; etiam omnino, qui sit peritus, in quaque re est optimus.* (Top., I, 10.) *Est igitur inductio et ex inductione conclusio, quum notionum extremarum altera per alteram mediæ conclusione tribuitur, velut si inter A et C media est B et per C probatur, A in B inesse; ita enim inductionem instituimus.... Intelligendum autem est C ex omnibus rebus singulis compositum; inductio enim per omnes res singulas fieri debet.... Et quodammodo syllogismo inductio opposita est; ille enim per notionem mediam summam tertiæ inesse demonstrat; hæc vero per tertiam summam mediæ. Natura quidem ille per mediam syllogismus prior et notior; at nobis evidentior is, qui per inductionem.* (Analyt. pr. II, 23.)

Vuolsi avvertire che Aristotile usò la parola συλλογισμός ora nel senso più largo in cui l' adoperò Platone, cioè di *conclusione* da premesse, ora in senso più ristretto, cioè di raziocinio deduttivo. In quest' ultimo senso, oppone la parola sillogismo alla parola induzione; ma nel primo senso la usa tanto per la deduzione quanto per l' induzione, chiamando (come si vede nell' esempio riferito) *sillogismo per il medio*, ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, la deduzione, e *sillogismo per induzione*, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός, il ragionamento induttivo.

Ragionando l' induzione, Aristotile la spiegò in paragone del sillogismo, a cui la mostra opposta; e nel libro stesso secondo, cap. 12, degli *Analitici primi*, chiama l' induzione, la *conclusione della proposizione primitiva ed immediata*, di quella, cioè, che diventa premessa maggiore del sillogismo. Tanto chiaramente vide Aristotile la necessità che la deduzione sia preceduta dalla induzione!

Rechiamo un esempio di quanto dice Aristotile circa il modo di procedere della induzione: Il metallo (B) è duttile (A) perchè l'oro, l'argento, il ferro ec. (C) son duttili. Si vede chiaro che l'idea maggiore (duttile) per la minore (oro, argento) si dimostra convenire colla media (metallo). Nel sillogismo, per contrario si direbbe: L'oro (C) è duttile (A) perchè è metallo (B). E in verità ufficio dell'induzione è quello appunto di formare, coll'osservazione dei particolari, la proposizione maggiore del sillogismo, ad es. Ogni metallo è duttile; fondandosi bensì sopra un principio comune ad ogni induzione, cioè: Si può predicare dell'intera specie o classe di cose ciò che si predica invariabilmente degl'individui di quella specie o classe. Senza questo principio, non si potrebbe logicamente concludere nelle induzioni sperimentali, da casi particolari, benchè in gran numero, ad una medesima proprietà, ad una medesima causa e ad una medesima legge per tutta la specie o classe; e però esso contiene il vero *disegno formale* d'ogn'induzione. L'induzione, pertanto, ci mena per mezzo dei sensibili particolari a ravvisare l'universale, che è indipendente dai sensi; ci conduce, cioè, dalle cose prima note a noi alle cose prime per sè, e per sè più evidenti.

Fieri quidem non potest, ut sine sensu inductio istituatur; nam singulæ quæque res sensui sunt subiectæ. (Analyt. post., I, 18.)

Est autem exemplum, quum inter tres notiones mediæ summa asseritur per aliquam tertiæ similem. Oportet autem et mediam tertiæ et primam simili inesse notum sit. Velut esto A malum, B autem contra finitimos bellum suscipere, cui C tribuimus, Athenienses contra Thebanos, cui D, Thebanos contra Phocenses. Igitur si probaturi simus, cum Thebanis bellum gerere esse malum, statuendum est adversus finitimos bellum gerere esse malum. Cuius rei fides ex similibus fit, velut quod Thebanis cum Phocensibus perniciosum fuit bellum. Quoniam igitur bellum adversus finitimos malum, bellum autem contra Thebanos est contra finitimos, apparet adversus Thebanos

bellum gerere esse malum.... Eodem modo si ex pluribus, quæ similia sunt, fides fiat, in mediam summam notionem cadere. Exemplum igitur nec tamquam partem ad totum nec tamquam totum ad partem se habere intelligitur, sed tamquam partem ad partem, dummodo utraque uni eidemque generi subiiciatur, altera vero perspicua sit. (Analyt. pr. II, 26.)

L'*Esempio* (παράδειγμα) esposto da Aristotile è in sostanza l'argomento d'*analogia*. Ci sembra, anzi, che quel processo d'*inferenza* dal particolare al particolare, preparativo dell'induzione, del quale si dà tanto merito allo Stuart-Mill, non sia altro che l'Esempio di Aristotile; salvochè nello Stuart-Mill il fatto apparisce cieco e istintivo, laddove in Aristotile si trova spiegato colle sue ragioni.

Syllogismus oratio est in qua positis quibusdam aliud ab his diversum, propterea quod hæc sunt, necessario sequitur. (Analyt. pr. I, 1.)

Quando ergo tres termini ita mutuo affecti fuerint, ut extremus in toto sit medio, et medius in toto primo sit, aut non sit, necesse est, extremorum perfectum esse syllogismum. (Id., I, 4.)

In universis figuris utrique propositioni media insit notio necesse est. Quum igitur media notio ea est, et quæ ipsa affirmatur et de qua affirmatur, vel et quæ ipsa affirmatur et de qua aliud negatur, prima erit figura. Quum autem et affirmatur et de alio negatur, media erit figura. Quum de eadem aut alia affirmantur, aut unum negatur alterum affirmatur, tertia. (Id., I, 32.)

Queste sono le *figure*, σχήματα, del sillogismo trovate da Aristotile, secondo il criterio della varia relazione che può avere il termine medio cogli estremi. Triplice è in questo aspetto (come si mostra in altri luoghi degli *Analitici primi*) il luogo che può tenere il termine medio: se occupa un luogo mediano (vale a dire se è subietto nella premessa maggiore e predicato nella premessa minore) si ha la prima figura; se il luogo più elevato (cioè se è predicato in ambedue le premesse) si

ha la seconda figura; se tiene l'infimo luogo (essendo subietto in ambedue le premesse) si ha la terza figura. Guardando però, non al valore relativo dei tre termini, ma alla materiale collocazione del termine medio nelle premesse, Galeno vide che si poteva ammettere, come ammise, una quarta figura, cioè quella in cui il termine medio, a rovescio della prima d'Aristotile, è predicato nella premessa maggiore e subietto nella minore. La distinzione di quattro figure del sillogismo fu accettata nelle scuole, e si vedono rappresentate nello specchio seguente, in cui *A* indica il termine minore, *B* il medio, e *C* il maggiore.

1ª	2ª	3ª	4ª
$B-C$	$C-B$	$B-C$	$C-B$
$A-B$	$A-B$	$B-A$	$B-A$
$A-C$	$A-C$	$A-C$	$A-C$

Oltre le figure, furono dai logici notati i *modi* del sillogismo, resultanti dalla qualità delle proposizioni, che formano i vari sillogismi. Fu convenuto di rappresentare colla lettera *A* l'universale affermativa, coll' *E* l'universale negativa, coll' *I* la particolare affermativa e coll' *O* la particolare negativa. I modi materialmente possibili, ossia le possibili diverse disposizioni delle tre proposizioni del sillogismo, secondo le loro differenze *A. E. I. O*, sarebbero 64; ma i modi detti *utili*, ossia logicamente concludenti, si riducono a dieci soli, perchè tutti gli altri modi contraddicono alcuna delle leggi note del sillogismo categorico. Per esempio, non potendosi concluder nulla da due premesse particolari o negative, restano esclusi i modi *EEE*, *EEO*, *EEI*, *IIA*, *IIO*, *OOA*, *OOE* ec. Ora, potendo alcuni di questi dieci modi appartenere a figura diversa, dalla unione dei modi colle figure resultano 19 maniere di sillogismo, espresse dagli Scolastici in questi barbari versi, di niun significato, nelle parole dei quali si bada solamente alle

prime tre vocali, che rappresentano il modo del sillogismo:

> Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
> Calentes, Dibatis, Fespamo, Fresisomorum,
> Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
> Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

I quattro primi vocaboli indicano i quattro modi della 1ª figura, i primi quattro del 3° verso i modi della 2ª figura; gli ultimi sei appartengono alla 3ª, e i cinque tralasciati appartengono alla 4ª. Da queste parole si rileva agevolmente quali sono i 10 modi concludenti di sillogismo.

Le tre figure aristoteliche offrono 14 modi indicati in questi altri versi:

> Barbara, Celarent, Darii, Ferio *quoque primæ;*
> Cesare, Camestres, Festino, Baroco *secundæ;*
> *Tertia* Darapti *sibi vindicat atque* Felapton,
> *Adiungens* Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Ma perchè le guise di sillogismo, resultanti dalla unione dei modi colle figure, anzichè 40, sono 19? Perchè non tutti i modi possono appartenere a ciascuna figura, vietandolo le note leggi del sillogismo. Per esempio, il modo *AAA* non può appartenere che alla 1ª figura, perchè se, ad esempio, si facesse in seconda figura, non si prenderebbe mai universalmente il termine medio, e la conclusione sarebbe falsa; come in questo sillogismo: L'uomo è un animale; il cane è un animale: dunque il cane è uomo. Invece il modo *AEE* non può farsi in 1ª figura, perchè l'idea maggiore sarebbe presa nella conclusione più largamente che nella premessa, come nell'esempio recato nel Testo: Il corpo è sostanza; l'anima non è corpo: l'anima non è sostanza. Utilissimo esercizio sarebbe quello di mostrare, colle note leggi del sillogismo, perchè dei 64 modi possibili di sillogismo soli 10 sieno logicamente possibili; e chiarire, con quelle medesime leggi, perchè non tutti i 10 modi possano appartenere a ciascuna delle quattro figure. Imperocchè le leggi del sillogismo, spiegate nel

Testo, sono la ragione dell' esser concludenti solo certi modi, e del potersi questi modi effettuare in una figura anzichè in altra. Ora la conoscenza dei modi e delle figure ci fa bensì comprendere quanto profondamente Aristotile e gli antichi analizzarono il discorso umano; e obbliga chi studia tutto ciò a fare un' utile analisi del proprio pensiero; ma non è punto necessaria a rilevare con certezza o speditezza la bontà o la falsità dei sillogismi, bastando a ciò le leggi conosciute, che governano le idee e i giudizi nel raziocinio. Gli esempi recati poco fa lo dimostrano; e lo stesso facilmente può verificarsi in ogni altro caso.

Rechiamo un esempio di sillogismo in ciascuna figura. Questo è della 1ª figura, nel modo *Barbara:* Il diritto è inviolabile; il lavoro è un diritto: il lavoro è inviolabile. Esempio della 2ª figura, nel modo *Cesare:* Niun corpo pensa; lo spirito pensa: lo spirito non è corpo. Della 3ª figura, nel modo *Darapti:* Ogni quadrato ha gli angoli retti; ogni quadrato è parallelogrammo: alcuni parallelogrammi hanno gli angoli retti. Esempio della 4ª figura, in *Fespamo.* Niun corpo è semplice; ogni semplice è indestruttibile: qualche indestruttibile non è corpo. Aristotile nota negli *Analitici primi,* che i modi delle altre figure si possono ridurre, mediante conversione delle proposizioni, ai modi della 1ª figura. Così l' esempio recato in *Cesare* si riduce al modo *Celarent,* convertendo la proposizione maggiore; il sillogismo in *Darapti,* convertendo la premessa minore, si cambia nel modo *Darii;* il sillogismo in *Fespamo,* convertendo ambedue le premesse, si cambia nel modo *Ferio.* Nota altresì Aristotile che la miglior maniera di argomentare si è coi modi della prima figura, come si rileva dal passo seguente:

Quid res sit si quæras, eam scientiam non potest fieri ut alia quam prima syllogismi figura secteris; media enim figura nulla fit affirmans conclusio; omnis autem quid sit scientia affirmatione continetur; quam extrema figura suscipit, sed non universe; agitur vero de iis, quæ universe dicuntur, ubi quid res sit quæsiveris. (Analyt. post., I, 14.)

Nella quarta figura, che è la meno naturale di tutte, perchè direttamente contraria alla prima figura, non si può concludere in affermativa universale.

Ora che il sapere stia anzitutto nell'affermare l'universale, che costituisce l'essenziale delle cose e ci dà la ragione di esse, si può vedere dichiarato in questi luoghi:

Propositio affirmans neganti prior et ad intelligendum aptior; ex affirmatione enim negatio intelligitur et affirmatio prior, sicut esse prius est quam non esse. (Analyt. post., I, 25.)

Quod sub scientiam cadit et ipsa scientia eo differunt ab opinabili et opinione, quod scientia quidem est universalis, et ex necessariis; necessarium autem non contingit aliter se habere.... Opinio contra est aliquid inconstans. (Id., I, 33.)

Universale dico quod et ad unumquodque referatur et omni insit per se, atque qua ipsum est. Unde quæ universe dicuntur, ex necessitate rebus inesse patet. Sive quid per se ipsum sive qua ipsum esse dicitur idem significat, velut lineæ per se punctum inest; inest enim quatenus linea dicitur; et velut trigono, quatenus trigonum est, duo anguli insunt recti; æquat enim trigonum per se duos rectos. (Id., I, 4.).

Cui rei per se aliquid subest, ea ipsa in hoc sibi ipsi causa est. Ita quidem universale, quum primum sit, causa est. (Id., I, 24.)

Scientiæ summum est, cur et unde aliquid sit contemplari. (Id., I, 14.)

Scire autem arbitramur unumquodque simpliciter, quum causam, unde res est, rei esse causam, neque hoc aliter se habere posse, arbitramur cognoscere. (Id., I, 2.)

La sentenza d'Aristotile, che il conoscere assolutamente (*simpliciter* opposto a *secundum quid*, cioè relativamente) è per la notizia delle cagioni; ci richiama la distinzione che fanno i Logici fra *causa essendi* e *causa cognoscendi.* Quella è la cagione dell'essere d'una cosa, questa la ragione onde s'intende la cosa. Ora la

causa del conoscere, o ragione, può essere tanto la notizia della causa o condizione d'una cosa, quanto la cognizione d'una sua proprietà derivata o relazione od effetto; e però l'ordine delle ragioni è più ampio dell'ordine delle cagioni. Se io dico: *L'uomo è ragionevole perchè è perfettibile,* assumo l'idea di perfettibilità, effetto della ragionevolezza, in prova di questa; se dico: *L'uomo è perfettibile perchè è ragionevole,* assumo l'idea di *ragionevolezza,* causa della perfettibilità, come ragione dell'ultima. E questo avviene perchè fra l'una e l'altra cosa, fra l'una e l'altra idea, passa relazione. Però abbiamo definito la ragione, la *notizia riflessa delle relazioni, segnatamente delle superiori;* e il perchè di quest'aggiunta è la stessa sentenza aristotelica che illustriamo.

Ogni volta che dai fatti saliamo alle cagioni e condizioni loro, come anco quando dal mondo corporeo e spirituale c'innalziamo a Dio, troviamo in quei fatti e nella natura del mondo materiale e spirituale la ragione che ci fa certi della esistenza di forze o cause mondiali, o della Causa prima; quando poi colla notizia delle cagioni spieghiamo gli effetti, la ragione del conoscere è identica alla notizia della cagione dell'essere. Onde la cognizione perfetta è quella che intende le ragioni d'una cosa, per la notizia delle cagioni dalle quali dipende; cioè quando la *causa cognoscendi* corrisponde alla *causa essendi.* Ora la cognizione delle cause è la notizia di ciò che è primo e più noto per sè (*a priori* in senso aristotelico); la notizia degli effetti risguarda ciò che è primo e più noto rispetto a noi (*a posteriori*). Quindi apparisce che il metodo d'osservazione o induttivo è proprio della scienza in formazione, il metodo deduttivo della scienza formata. Nè per *causa* vuolsi, secondo Aristotile, intender solo ciò che produce effetti distinti da sè, ma bensì ogni condizione primitiva delle cose o proprietà loro originaria, o relazione essenziale. Così gli assiomi matematici esprimono le comuni ed essenziali condizioni d'ogni quantità; e i metafisici le con-

dizioni e relazioni essenziali di tutte le cose. Perciò Aristotile definiva la cognizione filosofica: la cognizione delle cose per le loro somme cagioni.

Ora conoscere il perchè d' una cosa ci fa comprendere a perfezione la natura d' una cosa:

Scire quid sit res idem est ac scire cur sit. Quid est defectio lunæ? privatio luminis in luna terra interposita. Cur est defectio vel cur deficit luna? propterea quod eam lumen deficit terra interposita. Quid est concentus? ratio numerorum in sonis acutis et gravibus. Cur concinit gravi acutum? propterea quod soni acuti et graves numerorum rationem inter se habent. (Analyt. post., II, 2.)

Quindi i metodi di conoscere e di provare son due, induttivo e deduttivo; ma il metodo della scienza vera e formata si è il deduttivo e dimostrativo:

Utrumque rationum genus, tum illæ ex syllogismo tum hæ ex inductione susceptæ, e præcognitis probare instituunt; illæ quidem tamquam ab intelligentibus accipientes, hæ vero universa, quod singula patent, demonstrantes; neque alia rhetoricis rationibus persuadendi est via; etenim aut exemplis argumentantur, quæ est inductio, aut enthymematis, qui sunt syllogismi. (Id., I, 1.)

Demonstrationem vero dico syllogismum qui scire facit. Dico autem qui scire facit, secundum quem, quia ipsum habemus, rem scimus. Si igitur scire est quale posuimus, necesse est, scientiam quoque demostrativam esse ex veris, et primis et immediatis, et notioribus, et prioribus et causis conclusionis. (Id., I, 2.)

La causa, poi, è rappresentata nel sillogismo dall'idea media, e le definizioni perfette son come sillogismi, essendo ricavate da ciò che è causa nella cosa stessa definita:

Causa nihil aliud est, quam quæ syllogismo media est notio; hæc vero in omnibus quæritur. (Analyt. post., II, 2.)

Qui scite definit, eum oportet ex genere et differentiis definire; hæc enim in corum numero sunt, quæ sunt ipsa specie et notiora et priora simpliciter. (Top., VI, 4.)

Non solum rem esse oratio definiens significare, id

quod plurimæ definitionum instituunt, sed in ea etiam causa inesse et apparere debet. At plerumque fit, ut definitionum rationes, omissis mediis, tamquam solæ conclusiones, quid effectum sit constituant, nec vero quo modo, velut quid sit quadratio quærentibus redditur, rectanguli esse confectionem æquilateri æquantis rectangulum altera ex parte longius. Eiusmodi definitio, causa tamquam media prætermissa, nudam conclusionis rationem habet. Ea vero quæ quadrationem lineæ mediæ esse inventionem dicit, ipsius rei causam assignat. (De anima, II, 2.)

Giova a questo punto notare, quanto sia falso separare la verità detta *formale* o *subiettiva* dei nostri pensieri dalla loro verità *obiettiva* o *materiale*, e affermare col Kant, coll'Herbart ed altri moderni, che la Logica formale ha verità indipendente assolutamente dalla Logica materiale, ossia dalla verità obiettiva dei giudizi e dei raziocini. Imperocchè soltanto per astrazione si distingue forma da materia dei nostri giudizi; onde forma e materia sono in realtà inseperabili nell'umano pensiero, che non può stare nè operare senza obietti. Quel che si dice di alcuni giudizi e ragionamenti, veri per la forma e falsi per la materia, non può dirsi del giudizio e del ragionamento in generale. Infatti le idee si uniscono o si separano, perchè il loro contenuto obiettivo mostra certe relazioni anzichè altre; se no, per quale arbitrio affermare o negare? Resa poi abile la mente a unire e separare i concetti e i giudizi secondo il loro contenuto obiettivo, può farlo anche indipendentemente da esso, quando *supponga* esser tale anzichè tal'altra la natura delle cose e la loro relazione; e però può dire: se l'orgoglio è una virtù, è pregiabile come questa; oppure: se il 4 è la metà del 6, il 2 è la metà del 3.

Aristotile autorevolmente c'insegna a non separare la verità formale dalla verità obiettiva dei nostri pensieri. Infatti egli nella *Metafisica* (IV, 3) afferma che il principio d'identità e di contradizione è condizione insieme delle cose e del pensiero; nel libro *De Interpretatione*, cap. 6, dice che i giudizi affermativi e nega-

tivi si conformano alle cose (*affirmatio est enunciatio rei ad rem relatæ, negatio enunciatio rei a re disiunctæ*); i concetti e le proposizioni universali fa corrispondere ai tutti reali di natura (*rerum aliæ sunt universales, aliæ singulares. — De Interp.*, 7); nell' idea media dei sillogismi scorge le varie specie di cause, e nel definire considera l' imitarsi da noi l' ordine e la genesi delle cose, come è chiaro dai passi superiormente citati.

Tutto bensì non si può dimostrare perchè si anderebbe all' infinito, e bisogna fermarsi a qualcosa d' indimostrabile:

Omnium rerum omnino fieri non potest ut sit demonstratio. In infinitum enim procederetur, ut nec sic quidem esset demonstratio. (Metaph., IV, 4.)

Vera et prima ea sunt, quæ non ab aliis sed per se ipsa fidem habent; neque enim in scientiarum principiis quamobrem sint quæri, sed unumquodque eorum per se ipsum certum esse debet. (Top., I, 1.)

Dupliciter necesse est præcognoscere; modo enim rem esse præsumas oportet, modo, quid sit quod dicitur, intelligere debes, modo utrumque, velut illud, vere quodvis aut affirmari aut negari, præsumendum est ita esse; in triangulo autem quid significet, in monade utrumque et quid significet et esse monada. (Analyt. post., I, 1.)

Però tutte le scienze hanno dei postulati, i quali non dimostrano; ma bensì vengono con essi dimostrate le cose che costituiscono l' ordine da loro studiato; come la Geometria che presuppone lo spazio e gli assiomi logici e matematici, e per essi dimostra le affezioni dello spazio, la cui definizione parimente è indimostrabile:

Omnis scientia in demonstrando posita circa tria versatur, quorum duo esse ponuntur (hæc autem sunt primum genus, cuius per se affectiones scientia contemplatur, deinde communia ea quæ vocamus axiomata, ex quibus primis demonstrat); tertium eæ sunt affectiones, quorum quid quæque significet assumit. (Analyt. post., I, 10.)

Sua cuiusque propria principia demonstrari non posse patet; essent enim illa, ex quibus demonstrares, universa-

rum rerum principia; quorum scientia est omnium domina; qui enim e causis superioribus cognovit, magis scit; cognovit autem ex prioribus, cum ex causis cognoverit, quæ adeo sunt causæ, ut ipsæ causas non habeant. (Id., I, 9.)

Tale scienza che ragiona i postulati delle altre scienze è la parte più alta della Filosofia, o *Filosofia prima,* chiamata da Aristotile la scienza dei primi principii o delle prime cagioni in modo assoluto (ἐκ τῶν προτέρων); e che fu appellata *Metafisica* quando gli Aristotelici nell'ordinare le opere del loro maestro, dopo i libri di Fisica, μετὰ τὰ φυσικά, posero quelli che trattavano dell'ente in generale e delle primitive condizioni d'ogni cosa. Nelle Scuole, poi, si distinse la *Metafisica superiore,* che abbraccia l'Ontologia e la Teologia razionale, dalla *Metafisica inferiore*, contenente la scienza filosofica del mondo e dell'uomo, cioè la Cosmologia e l'Antropologia.

La Filosofia stessa però presuppone la certezza del naturale conoscimento, cioè la validità naturale della ragione, poichè sia *irragionevole* dubitare della ragione. E però Aristotile afferma a buon dritto, che se abbiamo fede nei principii di ragione, dobbiamo averla altresì nella ragione che li contiene e li conosce:

Quoniam nihil scientia verius esse potest, nisi intellectus, intellectus erit principiorum fons; quod non solum ex his patebit, sed etiam quia demonstrationis principium non est demonstratio, ita ut nec scientiæ scientia esse possit. Si igitur hoc solum præter scientiam genus habemus verum, intellectus erit principiorum fons. (Analyt. post., II, 19.)

Appendice II.

Non tornerà inutile ai più quest'altra breve Appendice, la quale, dando più determinate notizie sui *diritti umani* e *sull' ufficio dello Stato,* sviluppa e rende più chiare e distinte alcune cose implicitamente contenute nel capitolo 34, e particolarmente nel capitolo 35.

La società naturale, immediatamente necessaria, si converte necessariamente in società politica, perchè l'uomo, naturalmente socievole, ha bisogno di stare cogli altri uomini in relazioni speciali politiche per questi due fini: per tutelare i suoi diritti, e per conseguire quei beni, ai quali occorre la cooperazione di molti, come costruire vie pubbliche, porti, scuole e simili opere. La società naturale degli uomini è una sola, ma le società politiche, o *Stati,* son molte, essendo impossibile un unico governo per tutti gli uomini sparsi sulla terra, e divisi da grandi distanze di terra e di mare, da diversità di costumi, lingua, interessi ec. Il principale fine dello Stato si è la difesa o conservazione dei diritti umani, per la quale si toglie la differenza fra deboli e forti, e si fa ciascun cittadino forte della forza di tutti. L'altro ufficio dello Stato, di aiutare l'uomo nella sua libera operosità, così a conseguire il bene come ad evitare il male, dev'essere esercitato solamente quando la libertà privata non basti da sè. E infatti tanto un paese è e dicesi più civile, quanto meno i cittadini hanno bisogno dell'aiuto dello Stato.

Se ufficio dello Stato è conservare i diritti umani e perfezionarne l'esercizio, s' arguisce che esso non può *annullare* nè *restringere* i diritti, perchè opererebbe contro il fine suo, e nemmeno *crearli,* perchè lo Stato suppone

l'umana natura socievole, nella quale i diritti esistono naturalmente. Lo Stato non fa che *accertare* e *riconoscere* esternamente quei diritti. Sembra che talora lo Stato tolga o limiti di proprio arbitrio i diritti dei cittadini, come, per esempio, ponendo in carcere o facendo pagar tasse; ma ciò non è restrizione fatta dallo Stato, perchè *naturalmente* un reo ha perduto il diritto alla libertà per quel tempo necessario alla conservazione della politica società; e naturalmente ad un cittadino vien limitato il diritto sopra le cose di sua proprietà quanto è necessario per sopperire alle spese dello Stato. Nè lo Stato crea mai dei diritti, sì riconosce giuridicamente certe condizioni o modi o fatti, pei quali sorge il diritto nei cittadini o convenientemente si esercita; ad esempio, stabilire l' età o l' istruzione necessaria a esercitare un ufficio pubblico. Questa certissima dottrina mostra il falso delle opinioni di coloro che, reputando lo Stato un che arbitrario e non derivante dalla natura, affermarono che lo Stato crea ed annienta i diritti; talchè da esso nascerebbe la giustizia. Secondo queste assurde dottrine, lo Stato può far tutto; e ai cittadini non rimane altra facoltà che quella *concessa* dallo Stato; che, quindi, sarebbe il più assoluto dei despoti!

Lo Stato, per difendere i diritti, deve imporre colla forza l' adempimento di certi doveri, di quelli appunto *esternamente determinabili da un diritto;* come imporre l' obbligo di non calunniare chicchessia, perchè i cittadini hanno diritto ad esser rispettati nell' onore. Tutto ciò è già cosa naturale; ma la legge positiva o dello Stato aggiunge alla legge naturale l'*estrinseca determinazione;* e ce l' aggiunge, non mica d' arbitrio, ma per l' autorità derivatale dalla legge naturale, che impone all' uomo la vita civile. Dalle leggi civili saran dunque determinati *tutti i diritti determinabili esternamente e tutti i doveri loro correlativi.* Restano, pertanto, esclusi da tal giuridica determinazione i doveri dell' uomo verso sè stesso, perchè i diritti corrispondenti non si possono ben determinare, nè con sanzioni sufficienti far rispet-

tare. Si escludono pure, tranne il caso di scandali o di pericolo per le persone e per le famiglie, i doveri e i diritti familiari, nei quali è più nociva che utile la sanzione dello Stato; e parimente si escludono i doveri e i diritti religiosi, nella loro qualità *direttamente religiosa;* e anche finalmente quegli atti, che sebbene offensivi, non recano turbamento alla comune tranquillità, e richiederebbero un troppo minuto e molesto ingerimento dello Stato sui cittadini.

Quali sono, pertanto, i diritti da riconoscersi esternamente dalle leggi civili? Essi, considerati in ciascun uomo individualmente, si distinguono in *diritti personali,* in diritti *del corpo,* o di proprietà naturale, e in diritti alla *proprietà esterna.* Tutti i diritti sono *inalienabili,* cioè non può l'uomo rinunziare al loro esercizio; ma è alienabile la *materia* del diritto di proprietà esterna. I diritti personali si chiamano anche di *onore* e di *libertà personale.* Il diritto all'onore è necessaria condizione d'ogni libertà personale, la quale comprende la *libertà di scegliere uno stato* conforme alle inclinazioni e attitudini proprie, la *libertà di pensiero,* la *libertà di parola* e la *libertà di coscienza,* che riguarda la volontà, e che se riferiscesi altresì alla religione, dicesi *libertà religiosa.* Avvertasi che la libertà giuridica di pensiero, di parola e di coscienza intanto esiste in quanto si suppone che l'uomo se ne valga per conseguire il vero e il bene. Ogni libertà è reale e inviolabile perchè è reale ed inviolabile il suo obietto; così la libertà di pensiero è sacra perchè è sacro il vero, obietto del pensiero. Lo scetticismo, pertanto, che nega il vero, nega la libertà di pensiero; e chi tiene falsa ogni religione non può riconoscere inviolabile la libertà religiosa. Per altro la libertà esterna di parola, di pensiero e di coscienza non ha limite se non che nella libertà degli altri, perchè lo Stato a giudicare del mal uso della libertà, cioè del convertirsi in *licenza,* non ha che il criterio del diritto comune e della pubblica moralità; ma la libertà interna di pensiero, di parola e di coscienza

ha limiti più stretti e determinati nella consapevolezza d'essere o non essere nel vero, di volere o non volere il bene, di credere o non credere ragionevolmente, di essere o non essere sinceri. Talchè libertà di pensiero, di parola e di coscienza, intesa come indifferenza fra vero e falso, fra bene e male, o arbitrio di pensare, credere, parlare come a ciascuno piace e talenta; è un assurdo, perchè varrebbe quanto ammettere che l'uomo è libero di perdere il discernimento razionale, e la stessa capacità d'essere onesto.

Il diritto della proprietà naturale, la cui materia stessa, cioè il corpo umano, è inalienabile, è necessario all'esistenza e all'esercizio dei diritti personali; perchè senza integrità di membra o piena libertà di atti esterni non si può recare in atto o perfezionare le facoltà intellettuali e morali, nè scegliere liberamente uno stato. Il diritto *naturale alla proprietà* delle cose esterne si converte *giuridicamente in diritto di proprietà* su cosa che non è d'altri, per la *intenzione* di far propria la cosa, e per il *fatto* materiale dell'apprensione o possesso. La difesa del diritto di proprietà, mentre assicura all'uomo il conseguimento doveroso del suo fine, a cui certe cose esterne, come vesti, case, cibi, son necessarie od utili, rende possibile l'esercizio e l'incremento delle arti, delle industrie e delle professioni, e quindi la formazione e l'accrescimento della ricchezza. La quale è utile a tutti, non solo ai ricchi, sì anche ai poveri, perchè dove c'è ricchezza molta, c'è molti che fanno lavorare, e i servigi che si rendono ai ricchi sono retribuiti largamente. Il diritto di proprietà consacra la disuguaglianza materiale fra gli uomini; ma tal disuguaglianza è naturale, perchè gli uomini diversificano fra loro per facoltà fisiche, intellettuali e morali; e chi acquista e conserva più, chi meno, chi perde tutto. Onde si capisce che facendo un giorno gli uomini tutti uguali nei beni esterni, il giorno dopo vedremmo fra loro rinate le differenze. Ora il diritto di proprietà è condizione della ricchezza, perchè dà la sicurezza di godere

dei frutti del lavoro e del risparmio, dai quali deriva ogni ricchezza e ogni capitale. Infatti le cose hanno *valore economico* in quanto son prodotte dal lavoro, perchè ci sono tante cose, come l'aria e l'acqua, necessarie non che utili, ma che non si pagano perchè non sono effetto di lavoro; o se talora si pagano, accade perchè si retribuisce il lavoro di chi ce le procura colla mente e colla mano. Un fondo costa tanto quanto c'è stato lavorato per dissodarlo, per piantarvi gli alberi da frutto, coltivarlo, fare scoli, strade, fossi, muri ec. Un quintale di minerale di ferro, che, estratto dalla miniera, costerà circa due lire, purificato e lavorato in modi diversi potrà costare centinaia e migliaia di lire. Il *denaro* o *numerario* è una merce come l'altre, ma si usa come termine di paragone delle merci e di tutti i lavori, per facilitare i cambi, che non potrebbero farsi facilmente fra le merci in modo diretto. Il lavoro, poi, ha più o meno valore secondochè è più intellettuale o meno, più o meno attento, difficile, raro; e perciò si paga diversamente i lavoranti in un'officina, e si paga più un ingegnere e un magistrato che un artigiano o un contadino. D'ordinario, quindi, le cose costano secondo la quantità e la qualità del lavoro che fu necessario a produrle; ma l'ignoranza, i vizi, i capricci, le mode, e i bisogni del compratore e del venditore, fanno cambiare il prezzo delle merci, il quale varia in *ragione dell'offerta e della domanda.* Quando l'*offerta supera la domanda,* le cose costano meno; e son più care se la *domanda supera l'offerta.* A questa legge vanno sottoposti anche i lavori degli operai e di coloro che esercitano arti non manuali. Il *salario* dell'operaio è stabilito d'accordo fra l'operaio e il capitalista, ma in realtà chi stabilisce il salario, quando questo vien dato giusto, si è il pubblico che cerca ed è disposto a pagar più o meno certe merci. Ma perchè venga stabilito giusto il prezzo dei lavori fatti o da farsi, occorre lasciare libertà di commercio e libera concorrenza; che rendono il vivere altresì a buon mercato, perchè se la concorrenza limita i

guadagni del produttore o venditore, diminuisce assai più le spese a tutti come compratori e consumatori. Ogni cosa, finalmente, che abbrevia il lavoro e lo rende meno faticoso aumentando la ricchezza, è un benefizio per gli uomini; quindi benefiche le *macchine*, benefica la buona direzione del lavoro, e specialmente la *divisione del lavoro* nelle arti e nelle industrie, per la quale si abbrevia e si facilita il lavoro, e i prodotti divengono più numerosi, migliori e a buon mercato.

Lo Stato deve difendere, oltre i diritti individuali, anche i diritti che nascono dalle libere associazioni particolari, dalla famiglia, dalle parti integranti dello Stato, come il Comune, dagli altri Stati e dalla Chiesa. Infatti dalla naturale socievolezza dell'uomo segue che egli abbia diritto di unirsi in associazione cogli altri uomini a fini politici, religiosi, industriali, scientifici; e lo Stato deve riconoscere giuridicamente tal diritto di libera associazione, purchè non contrario alla moralità e alla pubblica sicurezza. Quanto alla famiglia, poichè essa si costituisce col matrimonio, che è *naturalmente indissolubile* come la cagione che gli dà origine, cioè l'*amore doveroso* dei coniugi, e come il fine suo, che è *perenne*, così rispetto ai coniugi fra loro come rispetto alle relazioni fra genitori e figli; lo Stato non può ammettere il *divorzio*, nè rendere uguali nel governo della famiglia i due coniugi, perchè si contraddirebbe il diritto naturale. Il fine del Comune e della Provincia è subordinato a quello dello Stato, ma gli Stati sono fra loro uguali, perchè hanno lo stesso fine. Fine diverso hanno, invece, la Chiesa e lo Stato, perchè se quella mira alla salute degli spiriti, questo procura la tranquillità della vita civile; e però le due Potestà, la civile e l'ecclesiastica, sono indipendenti fra loro. Ma poichè ambedue sono necessarie all'uomo, che è insieme animale politico e religioso, le due Potestà non debbono, per il bene dell'umana società, venire in opposizione e in conflitto, ma vivere in quel cambio concordi ed amiche.

Avendo lo Stato il fine di assicurare e perfezionare

i diritti, dalle relazioni dello Stato con le persone e materie differenti nasce il diritto *positivo*, che avanti di essere scritto nelle leggi, si trova nei vari consorzi politici come consuetudine. Uno Stato ha relazioni interne, o con sè stesso, ed esterne, cioè cogli altri Stati. Dalle interne relazioni dello Stato nasce il *Diritto pubblico interno* e il *Diritto privato* o *civile*. Se quello cade sulla costituzione intima d'uno Stato, ordinandone la forma di reggimento politico, dicesi *Diritto costituzionale;* se cade sui servigi che si rendono scambievolmente Stato e cittadini, si chiama *Diritto amministrativo;* se riguarda la difesa dello Stato dalle interne offese, *Diritto penale.* Il *Diritto privato* o *civile*, poi, definisce le relazioni giuridiche fra cittadino e cittadino nell'esercitare i loro diritti privati. Dalle esterne relazioni dello Stato, finalmente, nasce il Diritto positivo chiamato *internazionale.* Queste sono le differenze principali nel Diritto positivo; ma le differenze non escludono le somiglianze, talchè si ha materie giuridiche miste, cioè relative a più forme del Diritto: ad esempio, le leggi che risguardano i nostri *Comuni* da un lato appartengono al Diritto costituzionale, perchè il Comune è un potere pubblico; da un altro lato al Diritto amministrativo, per quanto, poniamo, riguardano le imposte.

Dall'ufficio che ha lo Stato di difendere i diritti dei cittadini nasce il diritto di punire. Difatti le leggi positive, senza la sanzione della *pena civile*, non avrebbero valore, perchè potrebbero essere impunemente violate. La facoltà che ha lo Stato di punire per difendere i diritti, non è ristretta, come quella del cittadino privato, alla pura e momentanea difesa del diritto minacciato; si estende più oltre, anche alla difesa degli altri, per l'avvenire e non mica solamente per il presente; onde anche impedita un'offesa, si punisce il tentativo dell'offesa. La pena civile ha un valore morale perchè è pena *meritata*, e perchè tende alla correzione o interna espiazione del reo; ma il principale ufficio della pena civile si è di recare tali dolori da impedire al

reo nuovi delitti e ad altri la voglia d'imitarlo. Questi due fini congiunti della pena, il morale e il giuridico, sono stati prima lungo tempo confusi e poi separati; talchè o si considerò solo fine della pena il fine morale, o si separò il fine giuridico dal morale. Reprimere i delitti è il fine immediatamente giuridico, ma non può separarsi tal fine dal fine morale, o dalla giustizia interna, perchè nessuna pena, risguardata solo come dolore, può riuscire efficace in tal repressione.

Se il diritto di punire è diritto di difesa, il quanto del punire è preso dal quanto della difesa, e questo dal quanto dell'offesa. E l'offesa si misura dal danno *immediato,* come la roba rubata o la ferita prodotta, e dal danno *mediato,* cioè dal turbamento morale prodotto, che cresce a misura del *dolo,* cioè della malizia, e a misura della *spinta criminosa,* o impulso che si dà a nuovi delitti. La pena non sempre ripara al danno immediato, ma deve sempre riparare al danno mediato; se no, è inutile, e quindi illegittima. Le pene, poi, devono essere *inevitabili, esemplari* e *graduate,* secondo la gravità del delitto.

Derivando il Potere politico o dello Stato immediatamente dal civile consorzio (mediatamente e originariamente da Dio) sarà conforme alla naturale origine del Potere pubblico il Governo *costituzionale rappresentativo,* nel quale, cioè, viene rappresentato il popolo nella formazione delle leggi. Nella Monarchia costituzionale il Re, come in Italia, è il capo del potere esecutivo e del potere giudiziario, che esercita per mezzo di Ministri da lui nominati; ed esercita il potere legislativo insieme con due Assemblee legislative, una eletta dal popolo, l'altra nominata dal Re, come il Senato in Italia, o anche eletta con norme speciali dal popolo stesso, come il Senato del Belgio. Il Re è sacro e inviolabile e governa per mezzo di Ministri, che godono la fiducia di lui e della rappresentanza popolare, e che sono i soli *responsabili* degli atti del Governo. Questo sistema realizza l'idea del Governo *misto,* in quanto vi

è un Principe che partecipa in modo alto dei poteri dello Stato e in sè li riduce ad unità (principio monarchico); in quanto direttamente concorrono a far leggi alcuni scelti dal popolo, o dal popolo e dal Re (principio aristocratico); e in quanto indirettamente il popolo concorre colle elezioni e con altri modi al governo della cosa pubblica (principio democratico). Questo sistema può essere ugualmente attuato in una Repubblica, il cui Presidente, o eletto dal popolo o dall' Assemblee legislative, sia inviolabile e governi con un Ministero *responsabile;* come è stato stabilito nella Costituzione di Francia del 1875.

FINE.

INDICE DEL VOLUME.